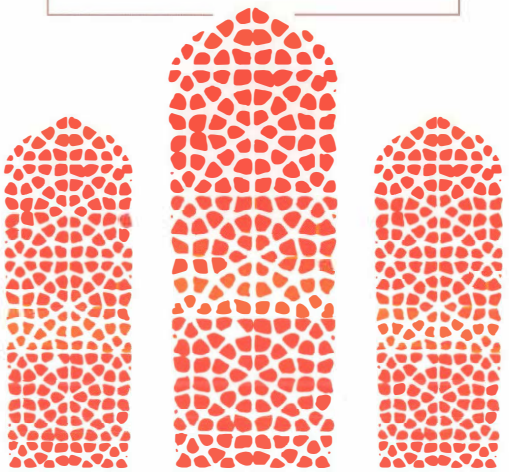
11. ULUSLARARASI ANAMED YILLIK SEMPOZYUMU

KUTSAL MEKÂNLAR VE KENTSEL AĞLAR

11. ULUSLARARASI
ANAMED YILLIK SEMPOZYUMU



KUTSAL MEKÂNLAR
VE
KENTSEL AĞLAR

EDİTÖRLER: A. HİLÂL UĞURLU VE SUZAN YALMAN

ANAMED
KOÇ ÜNİVERSİTESİ
ANADOLU MEDENİYETLERİ
ARAŞTIRMA MERKEZİ

11. ULUSLARARASI
ANAMED YILLIK
SEMPOZYUMU

Kutsal Mekânlar ve Kentsel Ağlar

© KOÇ ÜNİVERSİTESİ
ANADOLU MEDENİYETLERİ
ARAŞTIRMA MERKEZİ
(ANAMED), 2019

KOÇ UNIVERSITY SUNA KIRAÇ LIBRARY
CATALOGING-IN-PUBLICATION DATA

Kutsal mekanlar, kentsel ağlar = Sacred spaces, urban networks / yazarlar : Ayşe Belgin-Henry, Paolo Girardelli, Rachel Goshgarian, Christina Maranci, Zeynep Oğuz Kursar, Robert Ousterhout, A. Hilal Uğurlu, Suzan Yalman, Zeynep Yürekli ; editörler : A. Hilal Uğurlu, Suzan Yalman ; çeviri : Hilal Gültekin Çatak, Barış Cezar ; yayın koordinatörü ve redaksiyon : Alican Kutlay.-- İstanbul : Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi, 2019.
200 pages ; 19,5×25cm.-- Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi.
ISBN 978-605-7685-13-1

1. Sacred space. 2. Religions. I. Belgin-Henry, Ayşe. II. Girardelli, Paolo. III. Goshgarian, Rachel. IV. Maranci, Christina. V. Oğuz Kursar, Zeynep. VI. Ousterhout, Robert. VII. Uğurlu, A. Hilal. VIII. Yalman, Suzan. IX. Yürekli, Zeynep. X. Kutlay, Alican. XI. Davis, Lauren. XII. Johnson, Brian. XIII. Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi. XIV. Title.
BL580.K8820 2019

EDİTÖRLER
A. Hilâl Uğurlu
Suzan Yalman

YAZARLAR
Ayşe Belgin-Henry
Paolo Girardelli
Rachel Goshgarian
Christina Maranci
Zeynep Oğuz Kursar
Robert Ousterhout
A. Hilâl Uğurlu
Suzan Yalman
Zeynep Yürekli

ÇEVİRİ
Barış Cezar
Hilal Gültekin Çatak

YAYIN KOORDİNATÖRÜ
& REDAKSİYON
Alican Kutlay

YAYIN ASİSTANI
Alara Demirel

KİTAP TASARIMI
Burak Şuşut, Fika

SEMPOZYUM KOORDİNATÖRÜ
Ebru Esra Satıcı

DESTEKLEYİCİ KOORDİ
Şeyda Çetin

PROJE YÖNETİCİSİ
Buket Coşkuner

ANAMED DİREKTÖRÜ
Chris Roosevelt

BASKI
Ofset Yapımevi
Çağlayan Mahallesi,
Şair Sokak, No. 4
Kağıthane, İstanbul
Sertifika No: 45354

YAYIMLAYAN
KOÇ ÜNİVERSİTESİ ANADOLU
MEDENİYETLERİ ARAŞTIRMA MERKEZİ
(ANAMED)
İstiklal Cad. No: 181, Merkez Han
34433 Beyoğlu, İstanbul
T. +90 212 294 10 00
anamed_info@ku.edu.tr
Sertifika No: 18318

BİRİNCİ BASKI
İstanbul, 2019

KAPAK GÖRSELİ
Suzan Kentli Aral'ın tasarladığı sempozyum posterinden uyarlanmıştır.

© 2019. Bu kitap 9 Aralık 2016 tarihinde, Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi'nde (ANAMED) düzenlenen 11. Uluslararası ANAMED Yıllık Sempozyumu "Kentsel Ağlar + Kutsal Mekânlar" kapsamında yayımlanmıştır. İngilizce edisyonu ise "Sacred Spaces and Urban Networks" adıyla yayımlanmıştır.
© 2019. Bu kitapta yayımlanan yazı ve resimlerin tüm hakları saklıdır; tamamı ya da bir bölümü, kaynak gösterilse dahi yayıncıdan yazılı izin almaksızın fotokopi dahil, optik elektronik ya da mekanik herhangi bir yolla kopyalanamaz, çoğaltılamaz, basılamaz, yayınlanamaz.
Bu kitabın yazarları, eserlerinin kendi orijinal yaratımı olduğunu ve eserlerde dile getirilen tüm görüşlerin kendilerine ait olduğunu, bunlardan dolayı kendilerinden başka ki sorumlu tutulmayacağını; eserde üçüncü şahısların haklarını ihlal edebilecek kısımlar olmadığını kabul ederler.

KUTSAL MEKÂNLAR
VE
KENTSEL AĞLAR

EDİTÖRLER: A. HİLÂL UĞURLU VE SUZAN YALMAN

ANAMED
KOÇ ÜNİVERSİTESİ
ANADOLU MEDENİYETLERİ
ARAŞTIRMA MERKEZİ

İçindekiler

vii
Teşekkür

ix
Kısaltmalar

3
Giriş
A. HİLÂL UĞURLU ve SUZAN YALMAN

17
CHRISTINA MARANCI
Litürjik Peyzajlar: Ermeni Temel Atma Ayinlerinde
Metin ve Bağlam

33
PAOLO GIRARDELLI
Peyzaj ve İlahi Adalet: Başpiskopos Hilléreau'nun
İstanbul'daki Hıristiyan Mimarisini Algılayışı ve Hamiliği

51
AYŞE BELGİN-HENRY
Piskopos, Aziz ve Hac Merkezleri: Antiokheia (Antakya) Kenti
Bağlamında Mucizeler Dağı

67
ZEYNEP OĞUZ KURSAR
Erken Dönem Osmanlı Padişah Türbelerinde
Aziz Benzeri Figürler Olarak Sultanlar

89
ROBERT OUSTERHOUT
Bizans Konstantinopolis'inde Kutsal Mekânın Oluşumu ve Anlamı

105
A. HİLÂL UĞURLU
"Müceddid" Osmanlı Sultanı III. Selim'in Siyasi Söyleminde "Kutsalların" Rolü (h. 1789-1807)

119
SUZAN YALMAN
Platon'dan *Şâhnâme*'ye: Selçuklu Dönemi Konya'sında Aziz Ziyaretleri Üzerine Düşünceler

141
RACHEL GOSHGARIAN
Kilikya ve Aragon Arasında Azize Thekla'nın Kolu: Bedensizlik, Mekânsızlık, Diplomasi ve Röliker Değiş Tokuşu

159
ZEYNEP YÜREKLİ
Osmanlı Dini Siyaseti Bağlamında İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ

177
Yazarlar Hakkında

181
Dizin

Teşekkür

11. Uluslararası Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi (ANAMED) Yıllık Sempozyumu ve sempozyum sonucunda ortaya çıkan bu çalışma, çok sayıda kişinin desteği, emeği ve teşviki sayesinde hayat buldu. Destekleri için Koç Üniversitesi Rektörü Umran İnan ve İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Dekanı Aylin Küntay'a teşekkürlerimizi sunarız. Bu projenin ortaya çıkmasında hayâtî rol oynayan, bizi her aşamada destekleyen ve yüreklendiren ANAMED'in direktörü Chris Roosevelt ve yöneticisi Buket Coşkuner'e minnettarız.

Meslektaşlarımızın çok kıymetli katkıları olmadan, ne bu sempozyum gerçekleşebilir, ne de bu kitap ortaya çıkabilirdi. Öncelikle sempozyumun gidişatına yön veren, ufuk açıcı ve ilham verici konuşmaları için Robert Ousterhout ve Zeynep Yürekli'ye en derin şükranlarımızı sunarız. Bu kitapta makaleleri ile yer alan tüm yazarların yanı sıra, sempozyumda bildirileri ile zengin bir akademik tartışma ortamı yaratılmasına katkı sağlamış olan İklil Erefe Selçuk, Oya Pancaroğlu ve Tolga Uyar'a; oturumlara başkanlık eden Deniz Çalış Kural, Koray Durak, Shirine Hamadeh ve Sara Nur Yıldız'a da ayrıca çok teşekkür ederiz. Sempozyuma iştirak edememesine rağmen kitaba makalesiyle katkılarını sunan Christina Maranci'ye de müteşekkiriz.

Eski ANAMED yayınları editörü Özge Ertem, eski proje ve etkinlik koordinatörleri Şeyda Çetin ve Ebru Esra Satıcı'nın yanı sıra Ceren Öner ve Serra Tanman sempozyum süresince tüm organizasyonel işlerde bizden desteklerini esirgemedi. Sempozyumun dikkat çekici posteri grafik tasarımcı Suzan Kentli Aral tarafından hazırlandı. Bu isimlerin her birine olduğu gibi, kitabın ortaya çıkışından yayımlanmasına dek tüm süreç boyunca yanımızda olan Alican Kutlay'a ve asistanı Alara Demirel'e de en içten teşekkürlerimizi sunuyoruz. İngilizce baskının tashihini Brian Johnson ve Lauren Davis'in dikkatli çalışmalarına; ve kitabın daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşmasını Barış Cezar ve Hilal Gültekin Çatak'ın çevirilerine borçluyuz. Ayrıca tüm içeriğin fizikselleşerek elinizdeki kitaba dönüşmesi de Burak Şuşut'un sabrı ve sanatkârane tasarımı sayesinde gerçekleşti, kendisine müteşekkiriz.

Koç Üniversitesi Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümünün (ARHA) lisans ve lisansüstü öğrencileri de bu süreçte değerli katkılar sundu: Bihter Esener ve Levent Tökün, sunum özetleri ve sempozyum kitapçığının çevirilerini yaptı; Zarifa Alikperova ve Pelin Peker sempozyum boyunca hep yanımızdalardı; Sabahattin Enes Can Kırbaç, Lauren Davis tarafından düzenlenip tamamlanan dizinin ilk listelerini hazırladı. Her birine çok teşekkür ediyoruz.

Her ihtiyacımızda yanımızda olan ve kıymetli görüşleri bizlerden esirgemeyen sevgili arkadaşlarımız Ivana Jevtić ve Leyla Kayhan Elbirlik'e de minnettarız. Son olarak, uzun yıllara yayılan sempozyum ve yayın süreci boyunca desteklerini eksik etmeyen, büyük bir sabır ve anlayışla her daim yanımızda olan Yalman-Okurer ve Akçal-Uğurlu ailelerine sonsuz teşekkürlerimizi sunarız.

Kısaltmalar

ACHCByz	Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance
AJA	*American Journal of Archeology*
AKMED	Koç Üniversitesi Suna & İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Merkezi
ANAMED	Koç Üniversitesi Anadolu Medeniyetleri Araştırma Merkezi
AUB	American University of Beirut
BMGS	*Byzantine and Modern Greek Studies*
BOA	T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı
ByzF	*Byzantinische Forschungen*
BZ	*Byzantinische Zeitschrift*
CUP	Cambridge University Press
DOP	*Dumbarton Oaks Papers*
DORLC	Dumbarton Oaks Research Library and Collection
EI2	*Encyclopaedia of Islam*, 2. ed., 13 cilt (Leiden: Brill, 1960–2009)
EI3	*Encyclopaedia of Islam*, 3. ed. (Leiden; Boston: Brill, 2007-)
EUP	Edinburgh University Press
HUP	Harvard University Press
IJMES	*International Journal of Middle East Studies*
INHA	Institut National de l'Histoire de l'Art
İAE	İstanbul Araştırmaları Enstitüsü
JEH	*Journal of Ecclesiatical History*
JRA	*Journal of Roman Archaeology*
JRS	*Journal of Roman Studies*
LUP	Liverpool University Press
MMA	Metropolitan Museum of Art
NYU	New York University
OUP	Oxford University Press

PSUP	Pennsylvania State University Press
PUP	Princeton University Press
REB	*Revue des études byzantines*
SGS	Uluslararası Sevgi Gönül Bizans Araştırmaları Sempozyumu
SUNY	State University of New York
TDVİA	*Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44 cilt (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1988–2016)
TTK	Türk Tarih Kurumu
UC Press	University of California Press
UCP	University of Chicago Press
VGM	Vakıflar Genel Müdürlüğü
VKV	Vehbi Koç Vakfı
YKY	Yapı Kredi Yayınları
YUP	Yale University Press

MAKALELER

Giriş

A. Hilâl Uğurlu ve Suzan Yalman

> O [vaktiyle Harran olarak bilinen Carrhae'nin piskoposu] bizi hemen şehrin dışında, İbrahim'in evinin olduğu [inşa edildiği] yerde bulunan kiliseye götürdü. Piskoposa göre burası, aynı taşlar ve aynı temeller üzerine inşa olunmuştu. [Egeria 20.3][1]
>
> Harran şehrinde, İbrahim'in koyunlarını beklerken üzerine oturduğu rivayet edilen ve bu nedenledir ki Kaya Türbesi olarak bilinen İbrahim'in Türbesi vardır. [el-Herevî][2]

Kutsal mekân nedir? Dini inanç ve mimari gelişim arasındaki dinamikleri anlamaya nasıl başlarız? Yukarı Mezopotamya'nın meşhur antik kenti Harran'la ilgili hac anlatıları, bu sorularla ilgili kayda değer veriler sağlar. Farklı inançlara sahip bu seyyahlar, kentteki belli bir mekânın öneminden bahseder. Bu mekânın, Eski Ahit'te (Yaratılış 12:4-5)[3] belirtildiği gibi İbrahim peygamberin Kenan topraklarına gitmeden önce geçici olarak ikamet ettiği yer olduğuna inanılıyordu. Ancak atfedilen bu kutsallık İbrahimî dinlerle sınırlı da değildi. Kent, Kilise Babaları tarafından, nüfusun ağırlıklı olarak pagan olması nedeniyle "kâfir şehir" olarak anılıyordu.[4] Egeria'nın kaleme aldığı erken Hıristiyanlık dönemine ait hac kaydında (y. MS 381-84), şehrin kilisesi için "İbrahim'in evinin bulunduğu yer"in seçilmiş olduğu vurgulanır. Üstelik Egeria, şehirdeki paganların da aynı mekâna hürmet ettiklerini nakleder ki bu da aynı mekâna yüklenen anlamın

1 *The Pilgrimage of Etheria*, ed. ve çev. M. L. McClure ve C. L. Feltoe (Londra: Society for Promoting Christi Knowledge, 1919), 36-40.
Ali ibn Abi Bakr al-Harawi, *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage (Kitab al-ishârât ilâ ma'rifat al-ziyârât)*, çev. J. W. Meri (Princeton, NJ: Darwin Press, 2004), 160.

3 C. E. Bosworth, "Ḥarrān," çevrimiçi, http://www.iranicaonline.org/articles/harran (erişim 6 Ağustos 2019).

4 Géza Fehérvári, "Ḥarrān," *EI2*, 3:227-30.

çok katmanlılığına işaret eder.[5] Yüzyıllar sonra Harran'ı ziyaret eden Müslüman hacı el-Herevî de (ö. 1215) İbrahim peygamber ile ilişkilendiren bir mekândan bahseder. Ancak bu sefer sözü edilen yer bir mesken değil, İbrahim'in sürüsünü beklerken üzerine oturduğuna inanılan bir kayadır. Bu, akla, cevaplanması zor olan şu soruları getirir: Bahsi geçen başka bir "yer" midir? Yoksa, zaman içinde, daha önce kutsal kabul edilen mekâna atfedilenler mi değişmiştir?

Türkçe'de "kutsal" kelimesi, "güçlü bir dinî saygı uyandıran veya uyandırması gereken, kutsi, mukaddes" ya da "üzerine saygı ile titrenen, korunması gereken" gibi anlamlara karşılık gelir.[6] Farklı inanç sistemleri için, "kutsal" kavramı (veya farklı liturjik dillerdeki muadilleri), değişik anlamlara, nüanslara ya da çağrışımlara sahip olsa da,[7] kutsal olanın "dini bir saygı ve huşu uyandırdığı " konusunda ortak bir kanı söz konusudur.[8] Ünlü dinler tarihçisi Mircea Eliade (ö. 1986), kutsalın tezahürünü "hiyerofani"[9] terimiyle, şu şekilde açıklar: içinde bulunduğu mekânı dönüştürür ve böylece kutsal olmayan bir yer, kutsal bir mekân hâline gelir [...] Kutsal ilk olarak buralarda tezahür ettiği için, bitip tükenmez bir güç ve kutsallık kaynağına dönüşürler."[10] Eliade'ye göre hiyerofani ile ilahi olanla yaşanan duyusal bir deneyimdir. Bu fikirleri daha ileri bir noktaya taşıyıp, "kutsal mekân oluşumunun" mekânsal boyutları üzerine yoğunlaşan Bizans sanatı tarihçisi Alexei Lidov ise "hiyerotopi"

5 Sözü edilen bu "paganlar" meşhur Sâbiîlerdi. Bkz. François de Blois, "Sabians," *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 6 cilt, ed. J. Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2004), 4:511; Kevin van Bladel, *The Arabic Hermes: From Pagan Sage to Prophet of Science* (Oxford: OUP, 2009) 64 -115.

6 Bkz. TDK Büyük Türkçe Sözlük, "kutsal," erişim 9 Ekim 2019, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5d9d74c0a255f2.50187437; ve Kubbealtı Misalli Türkçe sözlük, "kutsal," erişim 9 Ekim 2019, http://lugatim.com/s/kutsal.

7 "Kutsal" kelimesinin kökeninin bilhassa Hıristiyanlık bağlamında ele alındığı tartışmalar için bkz. Emile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, çev. Karen E. Fields (New York: The Free Press, 1995); Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and its Relation to the Rational*, çev. J. W. Harvey (Londra: OUP, 1923); Gerardus van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation: A Study in Phenomenology* (Londra: G. Allen & Unwin, Ltd., 1938); Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, çev. W. R. Trask (New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1963). İslamiyette "kutsal ve kutsal olmayan" hakkındaki tartışmalar için bkz. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (California: Stanford University Press, 2003); Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton: PUP, 2016). Genel bir değerlendirme için bkz. Peter Gottschalk, "Introduction" *Muslims and Others in Sacred Space*, ed. M. Cormack (Oxford; New York: OUP, 2013), 2–14. "Kutsal"ın mekânsal niteliklerine ilişkin daha ayrıntılı tartışmalar için bkz. *Negotiating Secular and Sacred in Medieval Art: Christian, Islamic, and Buddhist*, ed. Alicia Walker ve Amanda Luyster (Farnham, Surrey, İngiltere; Burlington, VT: Ashgate, 2009); *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, ed. B. D. Wescoat ve R. G. Ousterhout (Cambridge, İngiltere; New York: CUP, 2012).

8 William M. Ramsay ve Gertrude L. Bell, *The Thousand and One Churches* (Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2008), 17, 30 ve özellikle xiii, xix (Robert G. Ousterhout ve Mark P. C. Jackson'ın önsözüyle).

9 Hierofani (*Hierophany*) terimi, Yunanca tanrısal ya da kutsal anlamına gelen *hieros* ve göstermek, tecelli etmek/gün yüzüne çıkmak anlamlarıyla karşılık bulan *phainein* kelimelerinden oluşur. Bkz. Mircae Eliade ve Lawrence E. Sullivan, "Hierophany" *The Encyclopedia of Religion*, 15 cilt (New York: Macmillan, 1987), 6:313–17.

10 A.g.e.

terimini önermiş ve bunu "insan doğasının derinliklerine kök salmış türden bir yaratıcılık" olarak tanımlamıştır.[11]

Harran örneğindeki kutsal mekânlar bu iki terime timsal teşkil eder. İnsanlar tarafından tazim edilen ya da kutsal addedilen herhangi bir tabii öğenin (mesela el-Herevî'nin sözünü ettiği kaya) kutsalın tezahürü (hiyerofani) olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte, (Egeria'nın bahsettiği kilisede olduğu gibi) gerçek bir alanla ilişkilendirilen dini bir anlatı, mimari "yaratıcılığı" tetiklediğinde, sıradan bir mekânı (Lat. *locus*) bir hiyerotopi biçimi olarak kutsal bir mekâna (Lat. *locus sanctus*a) dönüştürme gücüne sahip olur. Egeria'nın anlatısındaki "kilise aynı taşlar ve aynı temeller üzerine inşa olunmuştu" ifadesi, bu dönüşümün fizikselliğini vurgular. Bu nedenle kilisenin kutsallıkla kurduğu bağ, hem gerçek anlamda, hem de mecazi olarak insan failliği (*agency*) ile inşa edilmiştir. Bu statü yükselişi, Harran piskoposunun daha sonraki anlatısıyla daha da yaygınlaştırılmış ve meşrulaştırılmıştır.

Binlerce yıllık tarihiyle Anadolu, farklı dönemlere tarihlenen ve "kutsal" olduğu düşünülen Harran benzeri mekânlarla doludur: Göbeklitepe, Yazılıkaya, Nemrut Dağı, Efes'teki Artemis Tapınağı, Ağrı Dağı, Kapadokya, Tarsus'taki Aziz Pavlus Kuyusu, Yedi Uyurlar Mağarası/Mağaraları ve Sarı Saltuk Türbesi/Türbeleri gibi. Bu *loca sancta*nın her birine atfedilen kutsiyet, kendine özgü bir geçmişe sahiptir. Bu çalışmada yer alan ve aynı coğrafyadan farklı örnekler üzerine odaklanan makaleler, saygı ve huşu uyandıran yerlerin kutsal mekânlara dönüşümündeki yaratıcı süreçte insan failliğinin rolünü ortaya koyar. Ayrıca, bu makalelerin çoğu, atfedilen kutsallıkla, buna temel teşkil eden anlatı arasında sıkı bir ilişki olduğunu gösterir.

Harran'a ilişkin hac kayıtları, bu gibi anlatıların belirli mekânların "kutsal" statüsüne yükselmesinde aktif bir rol oynağını gösterir. Mesela Yedi Uyurlar ya da İslamiyette bilinen adıyla "Ashâb-ı Kehf" gibi, herhangi bir mekâna özgü olmayan herkesçe malum hikâyeler, belirli yerlerle ilişkilendirilmiştir[12] Efes, Elbistan ve Tarsus, dünyanın dört bir yanında bulunan bu tür mağaraların Anadolu'daki üç önemli örneğidir.[13] Anlatının kilit bir rol üstlendiği bir diğer mevzu, tazim edilen spesifik

11 Alexei Lidov, "Hierotopy: The Creation of Sacred Spaces as a Form of Creativity and Subject of Cultural History," *Hierotopy: Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, ed. A. Lidov (Moskova: Progress-tradition, 2006), 32–58, özellikle 33; a.y., "Creating the Sacred Space: Hierotopy as a New Field of Cultural History" *Spazi i percorsi sacri: i santuari, le vie, i corpi*, ed. L. Carnevale ve Ch. Cremonesi (Padova: libreriauniversitaria.it Edizioni, 2012), 61–90.

12 Belirli bir bölgeye özgü olmayan bilindik örneklerden bir diğeri Aziz George/Hızır ile ilgilidir. Bkz. İlyas Çelebi, Süleyman Uludağ ve Cemal Kurnaz, "Hızır," *TDVİA*, 17:411–12; John Renard, "Khaḍir/Khiḍr" *Encyclopaedia of the Qur'ān*, 6 cilt, ed. J. Dammen McAuliffe (Leiden: Brill, 2003), 3:81. Ayrıca bkz. Oya Pancaroğlu, "The Itinerant Dragon Slayer: Forging Paths of Image and Identity in Medieval Anatolia," *Gesta* 43/2 (2004): 151–64; Ahmet Yaşar Ocak, *İslâm-Türk İnançlarında Hızır Yahut Hızır-İlyas Kültü* (İstanbul: Kabalcı, 2007); ve Ethel Sara Wolper, "Khiḍr and the Changing Frontiers of the Medieval World," *Medieval Encounters* 17 (2011): 120–46. Oxford Üniversitesi Khalili Araştırma Merkezinde sürdürülmekte olan Anadolu ve Hindistan'daki Hızır kültüne ilişkin proje için bkz. https://krc.web.ox.ac.uk/article/clash-civilizations.

13 Oya Pancaroğlu, "Caves, Borderlands and Configurations of Sacred Topography in Medieval Anatolia,"

şahsiyetlerin belirli alanlarla nasıl özdeşleştirildiğidir. Bunlar söz konusu kişilerin hayat hikâyeleri ya da ölümleriyle bağlantılı mekânlar olabilir. Örneğin, Aziz Pavlus'un doğum yeri olan Tarsus'ta, azizin yaşamış olduğu düşünülen alana inşa edilmiş olan kilise, mekânın azizle olan bağlantısı sebebiyle kutsallık kazanmıştır. Benzer bir şekilde—ister basit bir mezar taşı, isterse büyük bir türbe kompleksi olsun—hürmet edilen bir figüre ait olduğu kabul edilen ya da düşünülen herhangi bir mezar yeri, kutsal çevrenin yaratıcı inşasında anlatının önemine işaret eder.

Kutsal mekânın kavranmasını daha da karmaşıklaştıran bir diğer konu, anlatılar ve kutsal şahsiyetlerle ilişkili yerlerin "keşfediliş" biçimleridir. Azizvâri bir figürün tabii bir şekilde ölümü belki de daha anlaşılır bir olguyken, bir şehide ait kalıntıların yerini tespit etmek genellikle rüyalar ve önseziler gibi doğaüstü yorumları ve ilahi müdahaleleri içerir. Örneğin on üçüncü yüzyılda bir Selçuklu hanım sultanının gördüğü rüya sayesinde, sekizinci yüzyılda yaşamış ve sonrasında şehit olmuş meşhur gazi uç beyi Seyyid Gazi'nin mezarı keşfedilmiş ve türbesi inşa edilmiştir.[14] Geç on üçüncü yüzyıldan benzer bir figür olan Sarı Saltuk örneğindeyse dervişin menakıbnamesindeki doğaüstü olayların, Anadolu ve Balkan topraklarında kültünün yayılmasında ve ziyaret yerlerinin artış göstermesinde kilit bir rol oynadığı görülür.[15] İslami gelenekte "makam" olarak bilinen bu alanlar, söz konusu figürlerin gerçek kalıntılarını içermek zorunda değildir; önemli olan bu figürler üzerine inşa edilen bellek ve bağlantılardır.[16]

Kutsal mekânların "yaratılması" sürecindeki insan failliği, kutsallığın atfedilmesi durumlarında çok daha karmaşık bir hâl alır. Günümüze ait ilginç bir örnek bu konuya açıklık getirmemize yardımcı olabilir. 1970'li yıllarda, İstanbul'un Fulya semtinde gerçekleştirilen yol genişletme çalışması sırasında işçiler, insan kalıntıları ve üzerinde yazı bulunan bir tabela keşfeder. Kalıntıların, tabelada da belirtildiği üzere "Bardakçı Baba"ya ait olduğu varsayılır ve yolun diğer tarafında basit bir mezar yeri inşa edilir. Yıllar içinde semt sakinlerinin bu mekâna yeni anlamlar yüklemesi sonucunda bu mezar bir türbe hâline gelir. 2000'lerin başında, 1960'lı yıllarda burayı ders çalışma yeri olarak kullanan bir grup Marmara Üniversitesi Diş Hekimliği Fakültesi mezunu, derslerinde kullandıkları anatomik kafatası modelini ve tabelayı buraya şaka olsun diye yerleştirdiklerini itiraf ederler.[17] Bu iddialara ve "Bardakçı Baba"ya ilişkin herhangi bir resmi kayıt bulunamamasına rağmen, bir inşaat şirketi alana yirmi katlı bir bina inşa etmeye niyetlendiğinde, kamu nezdindeki imajını zedelememek adına mezarı siyah mermerle kapatıp etrafını camla çevirir; üzerine de "Bardakçı Baba, ruhuna el-Fatiha" yazdırır.

Mésogeios 25–26 (2005): 249–81.

14 Zeynep Yürekli, *Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire: The Politics of Bektashi Shri* (Farnham, İngiltere; Burlington, VT: Ashgate, 2012), 55–56.

15 Bkz. Machiel Kiel, "Sarı Saltuk," *TDVİA*, 36:147–50. Ayrıca bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Sarı Saltık: Popüler İslâm'ın Balkanlar'daki Destanî Öncüsü (XIII. Yüzyıl)* (Ankara: TTK, 2002).

16 Bkz. Süleyman Uludağ, "Makam" *TDVİA*, 27:409–10.

17 http://www.milliyet.com.tr/2002/11/22/yasam/yas01.html.

Bardakçı Baba örneği, şüphesiz mekânın ve söz konusu figürün gerçekliğine ilişkin kafalarda soru işaretleri yaratmıştır. Ancak asıl ilgi çekici olan şey; tüm şüphelere rağmen, bölge sakinlerince saygı ve kabul gören bir ziyaretgah oluşunun, fiziksel mekânsal sınırlar oluşturabilmesi ve kentsel çevresini biçimlendirmede etkin rol oynayabilmesidir. Böylece alan "kutsal bir mekân"a dönüşmüştür. Aslında "kutsal alan" (*temenos*) kavramı, Yunanca "kesmek" kökünden gelir.[18] Bu nedenle kökenleri şüpheli olsa bile tüm "kutsal" alanlar, kentsel bağlam içinde kendilerine bir mekân kesip tanımlayarak, çeşitli tazim ve ritüel biçimleri oluştururlar.[19] Bu alanların kentsel bağlamda bıraktığı izler, atfedilen "kutsallığın" önem derecesine göre çeşitlilik gösterir. Bazı kentlerde, mekânsal dinamikleri etkileme potansiyeline sahip tek bir büyük tapınak ya da türbe yeni bir merkez yaratır. Mevlânâ Türbesi'nin günümüz Konya'sındaki rolü buna örnek gösterilebilir. Bununla birlikte, çok katmanlı bir geçmişe sahip olan pek çok Anadolu kenti, farklı dönemlerdeki sakinleri tarafından çeşitli derecelerde kutsallık atfedilmiş olan pek çok kutsal mekâna ev sahipliği yapmaktadır. Bu *loca sancta*, anlam, kullanım ve mekânı içeren karmaşık bir ağ yaratır. Bugün, kutsal mekânlar ve kentsel bağlam arasındaki ilişkinin karmaşıklığını gösteren en canlı örneklerden biri; ayazmalardan ve makamlara, Ayasofya'dan ve Ebû Eyyûbel-Ensârî Türbesi'ne, yüzlerce irili ufaklı kutsal alanla donanmış olan İstanbul şehridir.

Bu kitap, Ortaçağ'dan itibaren Anadolu'da var olan kutsal mekânları, yukarıda sözü edilen mekânsal ve sosyokültürel dinamikler bağlamında ele alan diyakronik ve senkronik çalışmaları içerir. Kutsal ve kentsel mekânlar arasındaki ilişki tartışılırken söz konusu döneme dair ilk olarak akla, şehirlerin tesisini ya da gelişimi etkileyen—katedral ya da Cuma camii gibi—cemaate ilişkin mekânların rolü gelir.[20] Bu yapıların bu konudaki merkezi rolünü kabul etmekle birlikte bu çalışma, sınırları belli olan kapsamın ötesine bakmayı ve mezar yapıları, derviş tekkeleri, manastırlar ve ayazmalar gibi "kutsal" sayılan diğer mekânları anlamayı hedeflemektedir. Çeşitli işlevleri ve kutsallık çağrışımları bulunan bu mekânlar, çekim güçleri sayesinde yeni menziller yarattıkları için özel bir öneme sahiptir. Bu düşünceler, bizleri 2016 yılında, 11. Uluslararası ANAMED Yıllık Sempozyumu'nu düzenlemeye teşvik ettiği gibi, bu kitabın da temelini oluşturmaktadır.

---

18 Joan R. Branham, "Sacred Space under Erasure in Ancient Synagogues and Early Churches," *ArtB* 74/3 (1992): 375–94 alıntılayan: Wescoat ve Ousterhout, "Afterword" *Architecture of the Sacred*, 368.

19 "Kentsel" kavramı bu kitabın temalarından biri olsa da Anadolu coğrafyasındaki kentlerin gelişimi, bu giriş makalesinin kapsamını aşan oldukça geniş bir mevzudur.

20 Bir caminin ya da kilisenin "kutsal" olarak algılanışı tartışılagelen bir konudur. Camilerin tartışmaya açık olan kutsallığı hakkındaki düşüncelerimiz için bkz. A. Hilâl Uğurlu ve Suzan Yalman, ed., *The Friday Mosque in the City: Liminality, Ritual and Politics*, Critical Studies in Architecture of the Middle East (Chicago: Intellect Books, yayım aşamasında, 2020), giriş bölümü. Kiliselerin algılanışı ve bedenleşme teorilerine ilişkin tartışmalar için bkz. Setha M. Low, "Embodied Space(s): Anthropological Theories of Body, Space, and Culture," *Space and Culture* 6/1 (2003): 9–18; Jelena Bogdanović, ed., *Perceptions of the Body and Sacred Space in Late Antiquity and Byzantium* (Abingdon, Oxon; New York, NY: Routledge, 2018).

Yola çıkarken ilk hedefimiz Anadolu'daki kutsallık kavramının farklı katmanlarını keşfetmek idi. Güncel çalışmaların çoğu, üstüste gelme durumunu tarif etmek için *palimpsestous* kelimesini kullanır.[21] Ancak gerçek anlamıyla *palimpsest* orijinal yazının kazınıp yeni metnin yazıldığı papirüs, elyazması vb. gibi bir eserdir.[22] Her iki metnin görünür nitelikte ya da birbirleriyle ilişkili olduğu örnekler çok nadirdir. Bununla birlikte sempozyumda sunulan çalışmalar ve bu kitaptaki makaleler, Anadolu'daki kutsal mekânlar örneğinde geçmişin her zaman kazınıp silinmediğini ortaya koyar.[23] Bir inanç sisteminden diğerine geçiş—ister din, isterse farklı bir mezhep olsun—çeşitli yollarla tezahür etmiştir: *palimpsest*lerle sonuçlanan kopmalar, kutsal alanların kullanımındaki devamlılık, paralel kullanım ve hatta mekânsal açıdan birlikte var oluşu mümkün kılabilmek için anlatıların uyarlanması; bunların tümü ihtimal dâhilindedir.

Bu kitap, farklı kutsal alanları ve kendilerine has geçmişlerini mercek altına alan çalışmalarla bu örneklerin çeşitliliğini ortaya koymaktadır. Bazı makaleler doğal ortamda oluşturulan kutsal alanlara değinirken, diğerleri bu yaratıcı sürece ilişkin politikaları kentsel bağlamda ele alır. Bu kutsal mekânların çokanlamlı yapısı, insan failliğiyle yaratılmış ağlar yoluyla daha da karmaşıklaşır. Kitabın ilk makalesi, doğal peyzaj içerisinde inşa etme arzusuna odaklanarak, inşa edilen mekânlarla topografya arasındaki müzakereyi irdelemektedir. "Litürjik Peyzajlar: Ermeni Temel Atma Ayinlerinde Metin ve Bağlam" adını taşıyan makalesinde Christina Maranci, Ortaçağ Ermeni kiliselerinin fiziksel bağlamlarında nasıl algılandığını açıklamak için litürjik kaynaklardan faydalanır. Kiliseler, Ermenistan'ın dramatik peyzajında inşa edilmiş ve algılanmış, bu durum litürjik ayinlerle vurgulanmıştır. Maranci, çeşitli

21 *Palimpsest* ya da *palimpsestus* kavramı için bkz. Nebahat Avcıoğlu, "Istanbul: The Palimpsest City in Search of its Architext", *RES: Anthropology and Aesthetics* 53/54 (2008): 188-208; Gülru Necipoğlu, "The Dome of the Rock as Palimpsest: 'Abd al-Malik's Grand Narrative and Sultan Suleyman's Glosses," *Muqarnas* 25 (2008): 17-105. Ayrıca "*palimpsest*" kavramı, 2019 yılında gerçekleştirilen bir sempozyumda detaylıca tartışılmış ve incelenmiştir: "Cities as Palimpsests? Urban Evolutions in the Eastern Mediterranean," Impact of the Ancient City, Faculty of Classics, University of Cambridge ERC Advanced Grant Conference. Bahçeşehir Üniversitesi, İstanbul, Mayıs 2019.

22 Bu fikirlerin bazılarını, Arietta Papaconstantinou'nun yukarıda adı geçen sempozyumun (Cities as Palimpsests?) ikinci gününde aktardığı merak uyandırıcı analiz tetiklemiştir.

23 Aşağıda adı geçen üç makale, 11. Uluslararası ANAMED Yıllık Sempozyumu'nda sunulmuş ancak ne yazık ki bu kitaba dahil edilememiştir: Oya Pancaroğlu, "Maqams and Tombs of Holy Personages in Tarsus"; İklil Selçuk, "Akhi Brotherhoods and Urban Development in Medieval Anatolia" ve Tolga Uyar, "Sacred Spaces in Medieval Cappadocia: Tradition, Transformation and Appropriation," (11. Uluslararası ANAMED Yıllık Sempozyumu'nda sunulan çalışmalar, 9 Aralık 2016). Yazarların ilgili yayınları için bkz. Oya Pancaroğlu, "Visible/Invisible: Sanctity, History and Topography" *Tarsus: A Study of Mersin, Turkey—From Antiquity to Modernity* (İsviçre: Springer, 2019), 79-91; İklil Selçuk, "Suggestions on the Social Meaning and Functions of Akhi Communities and their Hospices in Medieval Anatolia," *Architecture and Landscape in Medieval Anatolia, 1100-1500* (Edinburgh: EUP, 2017), 95-113; Tolga Uyar, "Carving, Painting, and Inscribing Sacred Space in Late Byzantium: Bezirana Kilisesi Rediscovered (Peristrema-Cappadocia)" *Architecture and Visual Culture in the Late Antique and Medieval Mediterranean. Studies in Honor of Robert G. Ousterhout*, ed. V. Marinis, A. Papalexandrou ve J. Pickett (Turnhout, Belçika: Brepols Publishers, baskıda).

yollarla temel atma ayinlerine dahil olan, kutsal sembollerle yüklü doğal unsurların, kilisenin kutsallığının inşa edilmesine yardımcı olduğunu öne sürer. Yerel taşların yapı malzemesine dönüşmesi yalnızca fiziksel bir tezat oluşturmakla kalmamış, aynı zamanda inşa edilen ve doğal olan dünyalar arasında köprü kuran bir bağ yaratmıştır. Bu iç içe geçmiş algı da ruhban sınıfının failliği ile oluşturulmuştur.

Paolo Girardelli ve Ayşe Belgin-Henry tarafından kaleme alınan daha sonraki iki makale de, "kutsal mekânların" yaratım sürecinde kilise mensuplarının failliğini, farklı dönemlerde, coğrafyalarda—şehir ve taşra gibi—bağlamlarda, ele almaktadır. Girardelli, "Peyzaj ve İlahi Adalet: Başpiskopos Hilléreau'nun İstanbul'daki Hıristiyan Mimarisini Algılayışı ve Hamiliği" adlı makalesinde, şehrin gelişmekte olan bölgelerindeki bir cemaat için yaptırılan yeni kiliselerin inşa sürecinde bir başpiskoposun, Julien-Marie Hilléreau'nun failliğini mercek altına almaktadır. Hilléreau'nun yirmi yıl süren İstanbul görevi (1835–55), güç dengeleri ve kolektif öztemsilde can alıcı değişimlerin yaşandığı ve bunların şehrin kentsel peyzajını etkilediği bir döneme denk gelir. Girardelli, İstanbul Latin Katolik cemaatinin piskoposu olarak Hilléreau'nun, topluluklar arası mesajları ileten önemli sembol yapılarla yeni bir görsel topografya yaratımında etkili olduğunu savunmaktadır.

Ayşe Belgin-Henry'nin çalışması, on dokuzuncu yüzyıl İstanbul'unun aksine, altıncı yüzyıl Antakya'sında, kent dışı bir kutsal topografyanın yaratımını ele almaktadır. Yazar, "Piskopos, Aziz ve Hac Merkezleri: Antiokheia (Antakya) Kenti Bağlamında Mucizeler Dağı" başlıklı makalesinde, Genç Aziz Simeon'un (y. MS 521–92) azizlik mertebesine yükselişi ve yaşam biçimi olarak benimsediği stylitizmin (yani münzevi sütun yaşamı) yayılmasında etkili olan ruhban sınıfının belirli mensupları ile Simeon arasındaki kişisel ilişkiyi incelemektedir. Belgin-Henry, bu dini figürler arasında, özellikle 527 ve 545 yılları arasında Antakya piskoposu olarak görev yapan—ve Simeon'un azizliğini desteklemesinde şehirdeki yerel siyaset geçmişinin de etkisi olan—Ephraimios'un kritik bir rolü olduğunun altını çizer. Piskoposun alanı önce bir komplekse ve nihayetinde bir hac yerine dönüştürme arzusu, Antakya'nın yakın ve uzak çevresinden ziyaretçileri buraya çekmesi sebebiyle önemli gelişmelere sebep olur. Bilhassa Qal'at Sem'an'daki Yaşlı Simeon tepesi gibi, daha büyük bir bölgeye yayılan hac yerlerinin birbirleriyle rekabet hâlinde olması böylesi bir vizyon gerektirmiştir.

Antakya dışındaki Mucizeler Dağı'nın (Samandağ) "kutsal" bir nitelik kazanması, hiyerotopik bir proje vasıtasıyla gerçekleşmiş görünmektedir. Osmanlılarda ise kutsal mekânların ve alanların yaratım sürecine bu türden bir müdahale, daha açık bir politik ifadeyle vücut bulur. Zeynep Oğuz Kursar, Osmanlı hanedanının, sultan türbelerinin hamiliği üzerinden Bursa'nın yeniden kavramsallaştırılmasına yönelik arzularını irdelemektedir. Yazar, "Erken Dönem Osmanlı Padişah Türbelerinde Aziz Benzeri Figürler Olarak Padişahlar" isimli makalesinde, hanedanlığa adını veren gazi-hükümdar I. Osman (h. ?–1324) ile bir Sufi şeyhinin kızı arasında kurulan evlilik bağı ve hayırlı bir

rüyayı içeren bir kuruluş hikâyesini ele alır. Yazarın da belirttiği gibi bu anlatı, Bilecik'te yer alan ve hanedanın "kutsal" bir soydan geldiği inancını pekiştiren bir mezar alanıyla mimari olarak vücut bulmuştur. İlk iki hükümdar bir Bizans kilisesine defnedilmiş olsa da daha sonraki hükümdarlar, türbeli zaviye komplekslerine emsal teşkil eden, kendileri adına inşa edilmiş zaviye komplekslerine gömülmüştür. Oğuz Kursar, bu komplekslerin, sultani türbeler sayesinde yeni hac merkezleri oluşturmaya yardımcı olduğunu ve böylece kentin seyrek nüfuslu bölgelerinin kentsel gelişiminde önemli bir rol oynadığını ifade etmektedir.

Bir hanedanın siyasi arzularının yeni "kutsal" çekim merkezleri yaratmaya nasıl yardımcı olduğunu gösteren Osmanlı Bursa'sı örneğinin ardından, Robert Ousterhout, bizleri Bizans'ın en önemli projesi olan Konstantinopolis'e götürür. Ousterhout, "Bizans Konstantinopolis'inde Kutsal Mekânın Oluşumu ve Anlamı" ismini taşıyan makalesinde, Roma İmparatorluğu'nun yeni başkenti olması düşünülen Byzantion'un Konstantinopolis'e dönüşümüne odaklanır. Yazar, Kudüs ve Roma'nın aksine bu şehirde, kutsallık ve peyzajın tam anlamıyla bütünleşmemiş olduğunu ve bu nedenle kurucusu Constantinus (h. 306–37) ve halefleri tarafından "siyasi olarak inşa edilmesi" gerektiğini öne sürer.[24] Şehirlerin bu ve buna benzer kutsallaştırma süreçlerinde, birbiri içine geçmiş iki temel araç kullanılmıştır. Bunların ilki, imparatorluğun üstlendiği ve aynı zamanda metaforların da inşa edilmesini sağlayan imar faaliyetleridir. Mesela Konstantinopolis'teki Kutsal Havariler Kilisesi ve Ayasofya, belirli mimari kararlar ve *mimesis* (taklit) yoluyla Kutsal Kudüs'e gönderme yapar. "Kutsal"ı çağrıştıran bu gibi ipuçları ritüellerle pekiştirilmiştir[25] ki bu da bizleri bu siyasi inşa sürecinde kilit bir rol oynayan ikinci araca, kutsal röliklerin kullanılması konusuna getirir. Kent içinde hareket ettirilen rölikler ve icra edilen belirli ritüeller, taşındıkları ya da yerleştirildikleri mekânlara kendi kutsallıklarını aşılamışlardır. Ousterhout, Khalkedon Konsili'nde gerçekleştirdiği mucizeyle tanınan Azize Euphemia örneğinden de bahseder. Azizenin mezar yerinin nerede olduğu bilinmese de kutsallığı rölikleri vasıtasıyla denizleri aşıp başkente taşınmıştır. Ousterhout gibi araştırmacılar, Konstantinopolis'in "kutsal" kimliğine şüpheyle yaklaşsalar da yazar, Bizanslılar için başkentlerinin "kutsal" olduğu sonucuna varır.

---

24 Konstantinopolis'in siyasi inşası için bkz. Cyril Mango, *Le développement urbain de Constantinople* (Paris: Diffusion de Boccard, 1985); Robert Ousterhout, "Sacred Geographies and Holy Cities: Constantinople as Jerusalem," *Hierotopy: The Creation of Sacred Space in Byzantium and Medieval Russia*, ed. A. Lidov (Moskova: Progress-Tradition, 2006), 98–116. Ayrıntılı okuma için bkz. *Jerusalem as Narrative Space / Erzählraum Jerusalem*, ed. A. Hoffmann ve G. Wolf (Leiden: Brill, 2012), özellikle şu makaleler: Alexei Lidov, "A Byzantine Jerusalem: The Imperial Pharos Chapel as the Holy Sepulchre," 63–104; ve Robert Ousterhout, "The Memory of Jerusalem: Text, Architecture, and the Craft of Thought," 139–54. Bu fikirlere şu bildiride de yer verilmiştir: Gerhard Wolf, "Between Distance and Proximity: Religious Architecture versus Sacred Topography: Sites, Non-sites and Landscapes," "Synagogue, Church, Mosque: Connections and Conversions," isimli çalıştay, İstanbul İsveç Araştırma Enstitüsü (SRII), 16–18 Kasım 2017.

25 Kutsal mekânlar ve ritüel arasındaki ilişki için bkz. Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (Chicago: UCP, 1987); a.y., "The Bare Facts of Ritual" *History of Religions* 20, no. 1/2 (1980): 112–27.

Bu durum, yalnızca Bizanslılar için değil aynı zamanda 1453 yılında kentin yönetimini ele geçiren Osmanlılar için de geçerlidir. Kent Osmanlı hâkimiyetindeyken büyük oranda yeniden inşa edilmiş, yeni ritüeller icat edilerek uygulanmaya başlanmış; ancak kutsal bir başkenti siyasi olarak inşa etme fikri yaşamaya devam etmiştir.[26] A. Hilâl Uğurlu, "'Müceddid' Osmanlı Sultanı III. Selim'in (h. 1789–1807) Siyasi Söyleminde 'Kutsalların' Rolü" adlı makalesinde Eyüp Sultan Türbesi'nin çift katmanlı inşa geçmişini ele alır. Konstantinopolis'in kurucusuyla ilişkilendirilen Kutsal Havariler Kilisesi gibi (Türkçede Eyüp Sultan olarak bilinen) Ebû Eyyûb el-Ensârî kompleksi de Konstantiniyye'nin kurucusu II. Mehmed (h. 1444–46, 1451–81) tarafından— kente İslami bir kimlik ve kutsallıkla birlikte manevi bir koruyucu bahşetmek adına—inşa ettirilmiş ve onunla ilişkilendirilmiştir. Bu komplekste yer alan cami daha sonraları, on sekizinci yüzyılın sonunda, padişah III. Selim (h. 1789–1807) tarafından yıktırılıp yeniden inşa ettirilir. Uğurlu, Selim'in baniliğinin yapısal ihtiyaçlardan ziyade siyasi gerekliliklerden kaynaklandığını öne sürer. İmparatorluğa dört bir yandan meydan okunan ve sultanın dini otoritesinin sorgulandığı bir dönemde, Selim'in belirli "kutsal" mekânlara ve yapılara müdahalelerinin nasıl meşruiyetini sağlamlaştırmak ve zayıflayan gücünü geri kazanmak amacına hizmet ettiğine ışık tutmaktadır.

Eyüp Sultan örneğinde görüldüğü üzere, önemli bir manevi figürün varlığı, yapıları "kutsal" mekânlara dönüştürme ve çevrelerini etkileme potansiyeline sahiptir ve bu potansiyel de şehirler ve onların koruyucu azizleri kavramının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Suzan Yalman'ın "Platon'dan *Şâhnâme*'ye: Selçuklu Dönemi Konya'sında Aziz Ziyaretleri Üzerine Düşünceler" başlıklı makalesinde ele aldığı üzere, Selçuklu Konya'sında da böyle bir durum söz konusudur. Yalman, seyyahların kayıtlarına dayanarak, Hıristiyan kilise babası Aziz Amphilokios'un mezarının, on üçüncü yüzyıla ait İslami kaynaklarda filozof Platon'un mezarıyla nasıl ilişkilendirildiğini inceler. Mekânın farklı dini topluluklar tarafından ziyaret edilmiş olması, azizin çok kimlikli bir nitelik taşıdığını gösterir. Platon isminin Konya'nın başka yerlerinde de (Sille ve Beyşehir) görülüyor olması ise bu kültün kapsamını ortaya koyar. Yazar, Hıristiyanlığa ait bir alanın tuhaf bir şekilde pagan bir filozofla ilişkilendirilmesinin, Konya'daki mezarı İslami bir yapıya dönüştürmeyen Selçuklular döneminde gerçekleştiğini öne sürmektedir. 1220 yılında Alâeddin Keykubad tarafından yaptırılan yeni surların sıra dışı bezeme programında yer aldığı söylenen, şehrin kurucusuna ait filozof heykeli, antik bir figürü Konya'nın koruyucu azizine dönüştürme arzusunun bir göstergesidir. Surlarda yer alan böylesi bir görsel ipucu, seyyahlara ve hacılara azizin varlığını bildirmesi bâbında önemlidir.

Platon kültü, azizlere ilişkin hafıza ve hükümdarların hac merkezleri oluşturmadaki failliği arasındaki karmaşık ilişkiyi gözler önüne sererken; İkonium'da erken dönemlere

26 Bu fikirler şurada dile getirilmiştir: Méropi Anastassiadou-Dumont, "Sacred Spaces in a Holy City: Crossing Religious Boundaries in 20th Century Istanbul," "İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Seminer Dizisi" kapsamında verilen konferans, Koç Üniversitesi, 20 Şubat 2018.

ait bir azizeyi—ikinci yüzyılda yaşamış, Aziz Pavlus'un bakire müridi Azize Thekla'yı—konu alan diğer bir çalışma, Akdeniz kıyılarına uzanarak kutsal ağı Anadolu'nun ötelerine taşır. Rachel Goshgarian, "Kilikya ve Aragon Arasında Azize Thekla'nın Kolu: Bedensizlik, Mekânsızlık, Diplomasi ve Röliker Değiş Tokuş" isimli makalesinde, ölümünün niteliği nedeniyle ardında hiçbir kalıntı ya da mezar yeri bırakmayan Azize Thekla'ya ilişkin dikkat çekici bir kaydı ele alır. Thekla'nın "bedensizliği" ve "mekânsızlığı"na rağmen, ölümünden on iki yüzyıl sonra sağ kolunun mucizevi bir şekilde keşfedilişi, Kilikya Ermeni Krallığı ve Aragon Krallığı arasında politik ve diplomatik bir alışveriş yaşanmasına sebep olmuştur. Goshgarian, değerli bir kilise röliğinin hediye edilmesiyle sonuçlanan bu diplomatik ve dini ilişkinin, Akdeniz boyunca nasıl ve niçin kurulduğunu ve geliştiğini anlamak için bu iki iktidar arasındaki ilişkiyi mercek altına alır. Röliğin uzak bir coğrafyaya gönderilmesi ve yeni ritüeller yaratılmasıyla Azize Thekla'nın kolu, azizenin, İber Yarımadası'ndaki Katalonya'nın kıyı şehri Tarragona'nın koruyucu azizeliğini üstlenmesinde kilit bir rol oynamıştır. Goshgarian bir yandan bu değiş tokuş ağını incelerken; bir yandan azizenin "bedensizliği" ve "erkek suretine bürünmüşlüğüne" odaklanan ikonografisinin, Anadolu topraklarının ötesine uzanan ve "geç Ortaçağ'da fiziksel özelliklerinin son derece ön plana çıkarıldığı" bir nitelik kazanmasını sorgular.

Kutsal alanların yaratılması ve kutsal ağların genişlemesi konusu, Zeynep Yürekli'nin kaleme aldığı "Osmanlı Dini Siyaseti Bağlamında İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ" başlıklı makalede de işlenmektedir. On altıncı yüzyılın Osmanlı coğrafyasını daha geniş bir ölçekte ele alan yazar, Osmanlıların Sufi türbelerinin hamiliğini üstlenmesi ve bu türbelerin hac yerleri olarak gelişimi üzerine odaklanır. Oğuz Kursar ve Uğurlu'nun makalelerinin de ortaya koyduğu üzere, sultanların "kutsallığı" bir meşruiyet ve kendi imajını kurgulama aracı olarak kullanma çabaları, süregelen bir tema olmuştur. Yürekli, I. Selim döneminde (h. 1511-20) başkent Konstantiniyye/İstanbul'un ötesine taşınan bu çabaları inceler. Yazarın da vurguladığı gibi, Osmanlılar, ziyaretlerini aleni bir şekilde gerçekleştiren Safevî ve Babürlerin aksine, ölçüsüz tevazu göstermekten kaçınmışlardır. Yürekli, I. Selim'in mimari baniliği örneğinden yola çıkarak sultanın, Memlük Sultanlığı'na karşı kazandığı askerî zaferlerin ardından seçkin Sufi merkezlerine yönelik müdahalesini irdeler. Eyüp Sultan'ınki gibi şehitlikler ve İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'nınkiler gibi mutasavvıf türbeleri arasında bir ayrım yapan yazar, mutasavvıf türbelerinin etkisini "müritlerin tefekkürü, hacılık, efsane ve ilmî münazaralar" aracılığıyla "toplumun derinliklerine nüfuz etme eğilimi göstermesi" ile açıklar.

Bu kitapta yer alan makalelerin tümü, kutsal mekânların yaratılmasında insan failliğinin aktif bir rolü olduğunu ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, Ousterhout'ın Bizans Konstantinopolis'ini ve Goshgarian'ın Azize Thekla'nın kolunun naklini ele aldığı çalışmalar, hareketliliğin bu hiyerotopik projelerde hayati bir rolü olduğunun altını

çizmektedir. Rölikler gibi nesnelerin yanı sıra,[27] diğer önemli bir unsur—Yürekli'nin toplumsal etki üzerine yorumlarında da belirtildiği üzere—bu mekânları meskûn kılan insanların hareketliliğidir.[28] Bir *locus sanctus* olarak yeni bir merkez yaratıldığında (bu ister Mucizeler Dağı, isterse Platon'un mezarı olsun) aynı deneyimi paylaşan hacıları cezbetmeye başlar.

Hac, insan hareketleri ve ilahi olana iştirakleri vasıtasıyla, kutsal mekânlar arasında bir ilişkiler ağı yaratan güçlü bir araçtır.[29] İster şahsi bir ruhani yolculuğun parçası, isterse kolektif biçimde yaşanan dini ortak bir deneyim (komünitas)[30] olsun, inananlar farklı kutsal alanlar ve şehirler arasındaki etkileşimi güçlendiren bağlantılar kurup, ağlar inşa ederler. Hem kendi iç yolculukları, hem de seyahat sırasında yüzleştikleri fiziksel zorluklar, varacakları yeri olduğu kadar ağın kutsallığını da pekiştirir.

Kutsal alanlar arasındaki ağlar, bu ağları etkin kılan insanların ortak deneyimleri ve bunların yarattığı büyük toplumsal etki, son on yıldır araştırmacıların ilgisini çeken konular arasındadır. Yeni teknolojilerden faydalanan disiplinlerarası çalışmalar, "iletişim ağı teorisini" (network theory) kullanarak güncel araştırmalara yeni ve derin bir perspektif sağlamıştır.[31] Tarih disiplinlerin dijital olarak veri toplama ve bu verileri analiz etme çabaları, Historical Network Research, Pelagios Network, Tabula Imperii Byzantini ve Open Ottoman gibi akademik dijital platformların artış göstermesinden de anlaşılabilir.[32] Bu girişimlerin sunduğu imkanlar, 29-30 Kasım 2017 tarihlerinde

27 Bkz. Renana Bartal, Neta Bodner ve Bianca Kühnel, "Natural Materials, Place, and Representation," *Natural Materials of the Holy Land and the Visual Translation of Place, 500–1500*, ed. R. Bartal, N. Bodner ve B. Kühnel (Londra: Routledge, 2017).

28 Sempozyumda ticaret, tacirler ve ahi teşkilatı temaları İklil Selçuk tarafından ele alınmıştır. Bkz. Selçuk, "Akhi Communities and their Hospices in Medieval Anatolia," 95–113. Dolaşım, hareketlilik ve taşınabilirlik ile ilgili fikirler için bkz. *Trade and Markets in Byzantium*, ed. C. Morrisson (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 2012); Scott Redford, "Portable Palaces: On the Circulation of Objects and Ideas about Architecture in Medieval Anatolia and Northern Mesopotamia," *Medieval Encounters* 18 (2012): 382–412; Christiane Gruber, ed., *Islamic Architecture on the Move: Motion and Modernity*, Critical studies in Architecture of the Middle East (Bristol, İngiltere: Intellect, 2016).

29 "İkili anlam taşıyan hacılık" kavramı için bkz. Wendy Pullan, "Intermingled Until the End of Time: Ambiguity as a Central Condition of Early Christian Pilgrimage" *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*, ed. J. Elsner ve I. Rutherford (Oxford: OUP, 2007), 387–409.

30 "Komünitas"ın bu anlamdaki tanımı için bkz. Victor Turner, "The Center out There: Pilgrim's Goal," *History of Religions* 12/3 (1973):191–230.

31 Çeşitli alanlarda iletişim ağı teorisinden faydalanan ve devam etmekte olan birçok dijital insani bilimler projesi vardır. Dijital insani bilimler projelerinin listesi için bkz. http://historicalnetworkresearch.org/resources/bibliography (erişim 6 Ağustos 2019) ve https://eadh.org/projects (erişim 6 Ağustos 2019). Dijital insani bilimler alanındaki yeni dergiler için bkz. *International Journal for Digital Art History* (2015 yılından beri; https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/dah/issue/archive) ve *Journal of Historical Network Research* (2016 yılından beri; http://historicalnetworkresearch.org/journal/).

32 Marten Düring, *Historical Network Research: Network Analysis in the Historical Disciplines*, 2017. http://historicalnetworkresearch.org/ (erişim 6 Ağustos 2019); *Pelagios Network* https://pelagios.org/ (erişim 6 Ağustos 2019); *Tabula Imperii Byzantini (TIB)* https://tib.oeaw.ac.at/; *Open Ottoman* (erişim 6 Ağustos 2019).

"Mekânsal Ağlar" başlığıyla gerçekleştirilen 12. Uluslararası ANAMED Yıllık Sempozyumu'nda incelenmiş ve detaylı bir şekilde ele alınmıştır.[33]

Ortak çalışma odaklı ve dijital projelere yönelik bu gelişmelerin tümü, kutsal mekânlar ve bunlarla ilişkili kentsel ağlar üzerinde yapılacak çalışmaların yolunu açmıştır. "Kutsal" kabul edilene yönelik alakanın yanı sıra, bunların atmosferini yansıtan mimari ortam ve aralarında oluşturulan ağlar, akademik dünyanın ilgisini çeken bir başka önemli konudur.[34] Dijital insani bilimler projelerindeki artış, bu ağlara dair çeşitli katmanların açıklanmasını ve daha kolay bir şekilde görselleştirilmesini mümkün kılmıştır. Örneğin, "Shared Sacred Sites and the Politics of Pluralism [Ortak Kutsal Alanlar ve Plüralizm Politikaları]" isimli çalışma, farklı dinler ile büyük Akdeniz bölgesinde yer alan kutsal alanların birlikte var oluşuna odaklanır.[35] Bu araştırmanın Anadolu'yu ilgilendiren bir uzantısı, İngiliz arkeolog Frederick William Hasluck'ın (1878–1920) *Christianity and Islam under the Sultans* [Sultanların Yönetiminde Hıristiyanlık ve İslam] isimli meşhur çalışmasıdır. "Visual Hasluck: Mapping Christianity and Islam in the Mediterranean [Görsel Hasluck: Akdeniz'deki Hıristiyanlığı ve İslamiyeti Haritalamak]" adını taşıyan ve metin analizi, haritalama ve interaktif görselleştirme araçlarından faydalanan dijital proje, bu metnin "yeni bir görsel ve jeo-mekânsal 'okumasının'" yapılmasını hedeflemektedir.[36]

Bu öncü platformlara ek olarak, tamamlayıcı bilgi sunabilecek popüler/günlük kullanıma yönelik dijital projeler de mevcuttur. Örneğin Anadolu'ya odaklanan ve İslami ziyaret yerlerine ait genel bilgi, fotoğraf ve uydu haritaları sağlayan "turbeler.org" sitesi özellikle dikkate değerdir. Günümüzde etkin olan eğilim "size en yakın türbeler" seçeneğiyle kendini belli etse de, bu gibi girişimler, kutsal alanların haritalanması için bir başlangıç noktası olabilir. Bu tür haritalardaki kutsal mekânlara ait noktaların, "Visual Hasluck" gibi projeler ya da ileride yapılacak olan sosyal ağ analizleriyle birleştirildiğinde, yeni ihtimalleri tanımlayan, sınıflandıran, analiz eden ve haritalayan güçlü bir dijital görselleştirme aracına dönüşmesi muhtemeldir. Böylece hac örüntüleri ve ağlarının zaman içerisindeki durumunu daha iyi anlamak mümkün olabilir.

33 Bu sempozyumdaki çalışmalar için bkz. Christopher Roosevelt, ed., *Mekânsal Ağlar: Araştırma ve Kamu Erişimi için Anadolu'nun Geçmişini Haritalamak* [12. Uluslararası ANAMED Yıllık Sempozyumu] (İstanbul: ANAMED, hazırlık aşamasında 2020).

34 Clive Foss, "Archaeology and the 'Twenty Cities' of Byzantine Asia," *AJA* 81/4 (1977): 469–86; a.y., "Pilgrimage in Medieval Asia Minor," *DOP* 56 (2002): 129–51; Robert Ousterhout, ed., *The Blessings of Pilgrimage* (Urbana: University of Illinois Press, 1990); Wes Williams, "A Mirrour of Mis-Haps,/ A Mappe of Miserie': Dangers, Strangers, and Friends in Renaissance Pilgrimage," *The Book of Travels: Genre, Ethnology, and Pilgrimage, 1250–1700*, ed. P. Brummett (Leiden; Boston: Brill, 2009), 205–40.

35 Elazar Barkan ve Karen Barkey, ed., *Choreographies of Shared Sacred Sites: Religion, Politics, and Conflict Resolution* (New York: Columbia University Press, 2014), ayrıca bkz. *Shared Sacred Sites*, http://sharedsacredsites.net/, direktör Karen Barkey (erişim 6 Ağustos 2019).

36 Bkz. Frederick William Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt (Oxford: Clarendon Press, 1929). http://sharedsacredsites.net/visual-hasluck/ (erişim 6 Ağustos 2019).

Sempozyumu düzenlemekteki ilk hedefimiz Anadolu'daki kutsallığın farklı katmanlarını araştırmak olsa da neticede bu kitap, örnek çalışmalar arasındaki paralelliklere ışık tutarak söz konusu katmanlar arasındaki bağlantıyı ortaya koymaktadır. Bölgedeki kutsal alanlar ile bunların nasıl yaratıldığı ya da kentsel bağlamlarıyla nasıl bir etkileşim içinde olduğunu irdeleyen bu derleme, yalnızca alana katkı sağlamakla kalmamakta, aynı zamanda çağdaş teknolojilerden faydalanan gelecek çalışmaların da önünü açmaktadır.

Litürjik Peyzajlar: Ermeni Temel Atma Ayinlerinde Metin ve Bağlam

Christina Maranci*

Ermenilerin tarihi topraklarına yolu düşmüş herkes, yüksek platoları, derin vadileri ve sıradağlarla bölünmüş geniş manzarasıyla fiziki arazinin ne kadar dramatik olduğunu bilir. Turistik fotoğraflarda da genellikle görüldüğü üzere, bu peyzaj birçok Ortaçağ Ermeni kilisesine çarpıcı bir fon oluşturur. Çeşitli dillerde yazılmış on dokuzuncu ve erken yirminci yüzyıl tarih veya gezi edebiyatında, genellikle tüm peyzaj ayrıntılı şekilde ele alınmış, arkeolojik, jeolojik ve botanik notlarıyla Ortaçağ'dan kalan binalar coğrafi ortamları içinde konumlandırılmışlardır. Sonraki onyıllarda, Ermeni mimarisi tarihçileri büyük ölçüde anıtların kubbeli tasarımları gibi formalist sorularla ilgilenmiş ve genellikle fiziki ortamlarını göz ardı etmişlerdir (Şekil 1).[1]

Ne var ki, son dönemde araştırmacılar manzara ve arazi sorularına dönmüş, *spolia* ve tekrar kullanım, Urartu kalelerinin ve stellerinin Ortaçağ yazarlarınca mitolojikleştirilmesi, Ermeni din değiştirme geleneğinde plato ve dağların önemli yeri ve anıtsal tasvirlerin nasıl yakın çevresinin göz önünde bulundurulmasıyla daha da etkili hale geldiği gibi meseleleri ele almaya başlamışlardır.[2] Bu çalışmalar

Bu cilde katkıda bulunmam yönündeki nazik davetleri için Suzan Yalman ve A. Hilâl Uğurlu'ya teşekkür ederim. Her zaman olduğu gibi, Klasik Ermenice metinlerde bana yardımcı olduğu ve ilk planlamasından son düzeltmelere kadar bana yardım ettiği için Robert Dulgarian'a teşekkür borçluyum. Tüm hatalar bana aittir.

Josef Strzygowski bu yaklaşımın ilk ve en iyi örneklerinden birini sunuyor; örneğin Khtskōnk' kiliselerinin tarihi üzerine neredeyse tamamen tasarım ve yapıma odaklanan çalışmasını okurken insan o binaların içinde bulundukları hayranlık verici manzaraya dair hiçbir fikir edinemiyor. Bkz. *Die Baukunst der Armenier und Europa* (Viyana: Anton Schroll, 1918), 104.

Burada araştırmaların yelpazesinden birkaç örnek verebiliriz: Ermeniler bağlamında *spolia* için, bkz. Christina Maranci, *Vigilant Powers: Three Churches of Early Medieval Armenia* (Turnhout: Brepols, 2015), 177–82; 235–45; ve Lynn Jones, *Between Byzantium and Islam: Aght'amar and the Visual Construction of Medieval Armenian Rulership* (Aldershot: Ashgate, 2007), 105–106; yakın fiziki coğrafyayla alakalı ikonografi için, bkz. Ioanna Rapti, "Le Jugement dernier arménien: réception et évolution d'une imagerie eschatologique médiévale," *Cahiers archéologiques* 56 (2016): 95–118'de 108; kutsal topografya meseleleri için, bkz. Nazénie

Şekil 1. Surp Sargis Kilisesi (Saint Sergius), Khtskōnk' Manastırı, Digor, kuruluşu 1029 (Fotoğraf: Christina Maranci).

Ortaçağ'daki insanların fiziki çevrelerine, yaşadıkları yerlerdeki daha eski yerleşimlere veya çevrelerindeki dramatik arazi biçimlerine nasıl baktıkları sorusunu sorarken bu süreçte tarihi kaynaklardan, yazıtlardan, anıtsal heykellerden ve arkeolojiden yararlanmaktadırlar.

Ermenistan'ın kutsal peyzajını anlamanın bir diğer önemli fakat büyük ölçüde göz ardı edilmiş kaynağı ise litürjiler ve özellikle de binanın avlusunda açık havada gerçekleştirilen Kilise'nin Temel Atma (Հիմնադրութիւն) ayinidir. Temel ayini, kilisenin inşaatı başlamadan önce gerçekleştirilir (tamamlanınca kutsama veya Օրհնութիւն ayini yapılır). Aşağıdaki makale, temel atmanın bir betimlemesini sunarken yapılacak hareketlerle ilgili belirli talimatlara ve okumaların çağrıştırdığı tasvire özellikle odaklanmaktadır.

de Vartavan Gharibian, *La Jérusalem Nouvelle et les premiers sanctuaries chrétiens de l'arménie* (Erivan: Isis Pharia, 2009); kervansarayların ve ticaret yollarının rolü için, bkz. Kathryn Frankl, *This World is an Inn: Cosmopolitanism and Caravan Trade in Late Medieval Armenia*, (Doktora Tezi, The University of Chicago, 2014). Ayrıca bkz. *Sacred Landscapes in Anatolia and Neighboring Regions*, ed. C. Gates, J. Morin ve T. Zimmerman (Oxford: Archaeopress, 2009). Bu yayınlar, Tunç Çağı ve Helenistik yerleşimler de dahil Hıristiyanlık öncesi üzerine çalışan Ermeni arkeologlar tarafından gerçekleştirilmiş mevcut zengin araştırmaları takip etmektedirler. Örneğin bkz. Adam Smith, *The Political Landscape: Constellations of Authority in Early Complex Polities* (Berkeley: UC Press, 2003); ve Lori Khatchadourian, "Unforgettable Landscapes: Attachments to the Past in Hellenistic Armenia," *Negotiating the Past in the Past: Identity, Memory, and Landscape in Archaeological Research*, ed. N. Yoffee (Tuscon: University of Arizona, 2007), 43-75.

Burada ayinin metinsel bir analizini sunmuyorum. Bu analiz halihazırda Gēorg Tēr-Vardanyan tarafından 2012'de yayımlanan Ermeni litürjisinin tamamına dair çok kapsamlı eleştirel çalışmasında yapılmıştır.[3] Okuyucuyu Tēr-Vardanyan'ın çalışmasına, Rahip Daniel Findikyan'ın kutsama ayini hakkındaki yayımlanmış eserine ve mimari tasvir tartışmaları için Robert W. Thomson'ın "Klasik Ermeni Edebiyatında Mimari Sembolizm" başlıklı makalesine yönlendirmek istiyorum; bu son iki çalışma temel ayini hakkında tartışmalar da içerir.[4] Onun yerine, fiziksel çevresi içinde Ermeni mimarisinin Ortaçağ'da nasıl algılandığına dair bize anlatabilecekleri için bu metne dikkat çekmeyi ümit ediyorum. Temel ayini, ritüel talimatları ve okumalarıyla insan yapısı ve doğal dünyaları tasavvur etmenin çeşitli yollarını sunuyor bizlere.

Temel Ayini

Bugün icra edildiği haliyle temel ayini, 1807 yılına tarihlendirilen Konstantinopolis'in *Büyük Maşdots*'undan (Ayini'nden) kaynaklanır. *Maşdots*'ta tarif edildiği şekliyle, bu ayrıntılı ayin birkaç gün sürer ve tek tek binadan taşların mesh edilmesi ve kutsanmasının yanı sıra çok sayıda kutsal metin okuması ile tekrarlanan takdis ve duaları da içerir. Rahip Findikyan'ın aynı yayındaki kutsama ayini konusunda ortaya koyduğu üzere, temel ayininin uzunluğu ve tekrarlayıcılığı, derleyicinin çok geniş bir elyazma versiyonları yelpazesini göz önünde bulundurma arzusunu yansıtıyor olabilir.[5]

Buna karşın, temel atma ayininin erken Ortaçağ Ermeni versiyonları çok daha derli topludur. Venedik'teki Mekhitarist kütüphanesinde bulunan, genellikle geç onuncu veya erken onbirinci yüzyıla tarihlendirilen ve dualar, hareketler ve kutsal metinden okumaların ayrıntılı bir açıklamasına içeren bir elyazmasında (MS 457) ayin tarif edilmiştir.[6] Tēr-Vardanyan'ın yeni eleştirel edisyonunun yanı sıra, metin Frederick Cornwallis Conybeare tarafından, ikisi on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllardan kalma olmak üzere diğer el yazmalarıyla bir araya getirilmiş ve yazarın muazzam çalışması *Rituale Armenorum*'da (1905) İngilizce'ye çevrilmiştir. Step'anos Siwnets'i (Sünikli Sdepanos) ve Yovhannēs Ōdznets'i'ye (Odzunlu Hovhannes) atfedilen erken Ortaçağ'dan

3 Gēorg Tēr-Vardanyan, *Mayr Mashtots'*, cilt 1, kitap 1 (Eçmiyazin: Holy See, 2012), 85–96.

4 Bu eserlerin tam listesi için bkz. 6. ve 9. notlar.

5 Michael Daniel Findikyan, "The Armenian Liturgy of Dedicating a Church: A Textual and Comparative Analysis of Three Early Sources," *Orientalia Christiana Periodica* 64/1 (1998): 75–121'de 75. 1807 Maşdots'u için, bkz. *Girk' mets mashtots' koch'ets'eal* [*Büyük Maşdots Kitabı*], İstanbul, 1807, 154–66. Ayinin ilk versiyonlarıyla ilginç ilişkiler sergileyen ve taşların yerleri ve sembolik anlamlarına kadar gösteren büyüleyici bir kilise ve bahçesi tasviri içeren 1807 metni tek başına incelenmeye değerdir.

6 Bu elyazması hakkında, bkz. Tēr-Vardanyan (a.g.y.), Barsegh Sargisean ve Krikor Sargsean, *Մայր ցուցակ հայերէն ձեռագրաց Մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ* [Venedik'teki Mekhitarist Kütüphanesinin Ana Ermeni Elyazmaları Kataloğu] cilt 3 (Venedik: Casa editrice armena, 1966), 1–5; Frederick Cornwallis Conybeare ve Reverend A. J. Maclean, *Rituale Armenorum Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church Together with the Greek Rites of Baptism and Epiphany* (Oxford: Clarendon Press, 1905), xi–xiii; ve Michael Daniel Findikyan, "The Armenian Liturgy of Dedicating a Church: A Textual and Comparative Analysis of Three Early Sources," *Orientalia Christiana Periodica* 64/1 (1998): 75–121'da 76, n. 3.

kalma litürji üzerine metinler de temel ayininden bahseder.[7] Aşağıda sunulan özet, bu litürjik açıklamaları göz önüne alarak, Tēr-Vardanyan'ın eleştirel edisyonuna dayandırılmıştır.

Temel ayini piskoposun beraberlerinde on iki adet "yontulmamış ve cilalanmamış" (անտաշ եւ անկոփ) taş getiren kutsal rahibi inşaat alanında toplamasıyla başlar.[8] Ōdznets'i ruhbanın inşaat alanında toplanmasını, Musa'nın Tabor Dağı'ndaki tecelliye şehadeti de dahil olmak üzere Kutsal Kitap'taki tanıklık modellerine gönderme yaptığı şeklinde yorumlar.[9] Tıpkı Siwnets'i gibi Ōdznets'i de yontulmamış on iki taşı on iki havariye benzetir; Ōdznets'i aynı zamanda Yuşa'nın Ürdün Irmağı'ndan getirdiği on iki taşa da gönderme yapar (Yuşa 4:9).[10]

Kutsal metinlerle kurulan bu paralelliklerin yanı sıra, katılımcıların zihninde, Agat'angeghos'un beşinci yüzyıl tarihli *Ermeniler Tarihi*'nden gelme bir diğer işlenmemiş taşlar imgesi daha canlanmış olmalıdır. Ermenistan'ın Hıristiyanlığı kabulü geleneğini koruyan bu metinde, Ermenistan'ın ilk Hıristiyan kralı Trdat, daha önce idam ettirmiş olduğu rahibelerin *martyria*sı için Ağrı Dağı'ndan (Masis) taşlar çıkarır. Kısım 767 Trdat'ın taşları kestiği, zirveye yolculuğunu anlatır:

> işlenmemiş, parçalanmamış, muazzam, ağır, geniş, devasa ve kocaman, ne kimsenin tek başına ne de çok sayıda insanın bir arada hareket ettiremeyeceği [taşlar]. Fakat o Hayk'ınki gibi dev kuvvetiyle sekiz sütunu kaldırdı ve sırtında *martyria*ya taşıdı.[11]

---

7 Step'anos Siwnets'i için, Ժամակարգութեան մեկնութիւն ընդարձակ եւ համառօտ Ստեփաննոսի Սիւնեցւոյ եպիսկոպոսի եւ նորին Պատճառ նիմնադրութեան եկեղեցւոյ [*Piskopos Step'anos Siwnets'i Tarafından Makamı Üzerine Uzun ve Kısa Yorumlar ve Bir Kilisenin Temelinin Atılması Üzerine Açıklamaları*], ed. S. Amatuni (Eçmiyazin, 1917), 71–72; Yovhannēs Ōdznets'i için, bkz. *Domini Johannis Ozniensis Philosophi armenorum catholici Opera*, ed. ve çev. J. B. Aucher (Venedik: Typis PP. Mechitaristarum, 1834) (Latince ve Ermenice). Conybeare *Rituale Armenorum*, 12–13'te Ōdznets'i'nin temel ayini üzerine yorumlarının İngilizce bir çevirisini veriyor. Ōdznets'i ve Siwnets'i'ni ikisi ve genel olarak Ermeni litürjisi için, bkz. Michael Daniel Findikyan'ın aşağıdakiler de dahil eserleri: "The Armenian Liturgy of Dedicating a Church" (a.g.y.); *The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i (†735): Edition and Translation of the Long and Short Versions with Textual and Liturgical Study* (Doktora Tezi, Ponticifal Oriental Institute, Roma, 1997); "The Liturgical Expositions Attributed to Catholicos Yovhannēs Ōdznets'i: Problems and Inconsistency," *The Armenian Christian Tradition: Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness Karekin I, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians December 12, 1996*, ed. R. F. Taft, *Orientalia christiana analecta* 254 (Roma: Pontificio istituto orientale, 1997), 125–73; "Bishop Step'anos Siwnets'i: A Source for Medieval Armenian Liturgy," *Ostkirchliche Studien* 44/2–3 (1995): 171–96.

8 Tēr-Vardanyan, *Mayr Mashtots'*, 85; Conybeare, *Rituale Armenorum* (İngilizce çevirisi), 1; Sargisean ve Sargsean, *Venedik'teki Mekhitarist Kütüphanenin Ana Ermeni Elyazmaları Katalogu*, 5 (bu sonuncusu sütunlara göre numaralandırılmıştır).

9 Conybeare, *Rituale Armenorum*, 11; Aucher, *Domini Johannis Ozniensis*, 256.

10 Aucher, *Domini Johannis Ozniensis*, 256. Ayrıca bkz. Robert W. Thomson, "Architectural Symbolism in Classical Armenian Literature," *The Journal of Theological Studies*, n.s. 30/1 (1979): 102–14'te 109. Siwnets'i için, bkz. Amatuni, *armenorum catholici Opera*, 71. Dikkat çekici olan, Siwnets'i'nin toplam on üç adet taş olduğunu ima ediyor olmasıdır: biri Golgota'yı, diğer on ikisi ise havarileri temsil eder. Öte yandan *Maşdots* ise on altı taştan bahseder.
The Lives of Saint Gregory: The Armenian, Greek, Arabic, and Syriac Versions of the History attributed to

Bu pasaj ve ona bağlı metinler, Ermeni kiliselerinin temel atma töreni için etkili bir yerel model sunarlar; hatta aynı "yontulmamış" (անմտաճ) ve "cilalanmamış" (անկոփ) sıfatları kullanılmıştır. Gerçekten de, aşağıda da göreceğimiz gibi, Yovhannēs Ōdznets'i litürjik ritüelde ileriki bir âna paralel olarak, *Tarih*'ten alakalı bir pasaja açıkça gönderme yapar.

Taşların bu betimlemesini dört mezmurluk bir grup takip eder: Mezmurlar 47/48 ("Tanrı yücedir ve adına methiyeler düzülmelidir"), 83/84 ("Ne kadar güzeldir ikametleriniz"), 84/85 ("Tanrım memnundun topraklarından")[12] ve 86/87 ("Onun temelleri kutsal dağdadır").[13] Mezmur 47/48, Tanrı'nın şehrini ve şehrin kuzey ucundaki Sion Dağı'nı, "Tanrı'nın kutsal dağı"nı, muzafferâne ve neşe içinde anlatarak başlar. Buradaki mimari ve Kudüs'le bağlantılı tasvirlerin ayine gayet uygun olduğu açıktır; ayrıca ufukta her zaman sıradağların bulunduğu Ermenistan bağlamında, bunun özel bir tınıya sahip olduğu da hayal edilebilir. Gerçekten de, Mezmur 86/87'nin Sion Dağı'ndan bahseden ilk satırı, Ermenistan'daki ilk Hıristiyan anıtlarının kaynağı olan Ağrı Dağı'nda isabetli bir paralelini bulur.

Mezmur 83/84 doğal tasvirlerle dolup taşar. Serçe ve kumrunun yuvasını aradığı gibi, mezmurcu da Sion'da bir yuva bulmayı ümit etmektedir. Dahası, oraya yolculuk edenler, "keder vadisi"ni kat etmek durumundadırlar. Doğal dünyaya dair böyle ince ve ayrıntılı göndermeler hiç kuşkusuz ki açık havada ilahi olarak söylendiğinde daha da etkili olmalıdır.

Ōdznets'i bu mezmurdaki, inşaat sürecinin ilk ânını tespit etmenin özellikle uygun bir yolu olan neşeli beklenti havasına vurgu yapar. Örneğin, Mezmur 48:12–15, "sonraki nesle (յազգ յայլ) bunun Tanrı, sonsuza kadar bizim Tanrımız" olduğunu anlatabilmemiz için bizi Sion'un çevresinde dolaşmaya, kulelerini saymaya, kalelerini incelemeye çağırır. Üstelik böyle neşeli mezmurların bir inşaat projesine girişmenin kaçınılmaz olarak getirdiği çeşitli mali, yapısal ve mesleki endişelerle yüzleşen hamilere veya inşaatçılara cesaret vereceğini de unutmamamız gerekir.

Mezmurdan sonra, diyakoz "İman ve Rıza içinde Yakaralım" (Խնդրեսցուք հաւատով եւ միաբանութեամբ) çağrısında bulunur ve üç kere "Tanrım Merhamet Et" (Տէր ողորմիա) diye yakarır. Daha sonra biri kilisenin temeli için bemanın merkezine ve diğerleri de yerleşimin dört köşesine olmak üzere taşlar "yerleştirilir" (հաստատեն).

Agathangelos, İngilizceye çev, çözümleyen ve yorumlayan Robert W. Thomson (Ann Arbor: Caravan, 2010), 361.

12 Mezmurlar 83–84 ve 84–85'in burada dahil edilmesiyle ilgili bazı sorular doğmaktadır. Tēr-Vardanyan, *Mayr Mashtots'*, (85, not 3) 83–84 ve 84–85'i elyazmasında mezmur sayıları verildiği için dahil ediyor. Conybeare ise mezmur 83–84'ten Venedik MS 457 nolu elyazmasında bahsedilmediğini aktarıyor (bkz. Sargisean, 5); Ōdznets'i ise yorumlarına dahil etmiş (bkz. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 1, no. f ve 12; ve Aucher, 258).

13 Not: Buradaki tüm Kutsal Kitap metinleri Zohrap İncili'nin klasik Ermenicesinin tarafımdan İngilizce'ye çevirileridir. [Editörlerin Notu: Türkçe alıntılar için yazarın İngilizce metni esas alınmıştır.] Zohrap İncili'nin internette şu adreslerdeki versiyonundan yararlandım: http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/arm/zohrab/armat/armat.htm (Eski Ahit) ve http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/arm/zohrab/armnt/armnt.htm (Yeni Ahit), erişim tarihi 15 Ocak 2018.

Hem Ōdznets'i hem de Siwnets'i yerdeki taşların dağılımı hakkında yorumda bulunur. Bu noktadan sonra kutsama ayini ile ilgili bölüme geçiyor gibi görünen Siwnets'i, mabedin tek yontulmamış taşını Golgota kayasına benzetir ve Efesliler 2:20'yi nakleder: "havariler ve peygamberlerin temeli ve temeltaşı olarak İsa'nın üzerine inşa edilmiş" diyerek inşaattaki taşlarla Kutsal Kitap'taki figürler arasında bir paralellik kurar.[14] Öte yandan, Ōdznetsi'i'nin yorumları litürjinin bu kısmına dair ek bir öğe daha içerir: Taşlar yerlerine yerleştirildikten sonra, su ve şarapla yıkanırlar.[15] Bu talimat yukarıda bahsedilen diğer metinlerde geçmez ve akla, ayinin gelişimi hakkında—başka bir çalışmada cevaplanması gereken—ilginç sorular getirir. Ne var ki, Ōdznets'i'nin kurduğu bir dizi paralellik dikkat çekicidir: Yahudi olmayanların vaftizi, çarmıha gerilme sırasında İsa'nın yanından akan su ve kan, Son Akşam Yemeği'nden şarap ve İsa'nın havarilerin ayaklarını yıkaması; bu son olay, kilise yapısının en alçak noktasının "yıkanması" için çok incelikli bir figür sunmaktadır.[16]

Taşların yerleştirilmesinin ardından, ayinin bu çalışmada ele alınan tüm versiyonlarında yer alan bir sonraki talimatta, din adamları yanan mumlarla (Ōdznets'i'de lambalar)[17] ve buhurdanlarla bir geçidin başını çekerler ve ardından piskopos kilisenin temellerinin kurulması için Tanrı'ya bir dua adar.[18] Piskopos daha sonra mimara (ճարտարապետ), bir ölçü aletiyle (գործի չափոյն), kiliseyi yaptıranın (շինող—burada muhtemelen hami) dileklerine uygun şekilde tasarlanmış binanın planını yere çizmesini emreder. Daha sonra piskopos taşları ve dört köşeyi kutsanmış yağla (սուրբ իւղ) mesh eder [metinde aynen][19] ve hepsini Kutsal Teslis adına kutsar.

Ōdznets'i bu talimattaki ölçme ve yere plan çizmeyi, hem Hezekiel'e vahyedilen Tapınak görüntüleriyle (Hez. 40), hem de yukarıda değinilen Agat'anghegos'un *Ermenilerin Tarihi*'ndeki *martyria* inşaatıyla karşılaştırarak, bu anıtların ölçülebilirliği ile Tanrı'nın ölçülemezliği arasında bir tezat kurar.[20] Ayinde daha sonra söylenecek olan Hezekiel 40, Tapınak'ın ayrıntılı boyutlarını naklederek kilise planının yere çizilmesi için etkili bir model sunar. Öte yandan, *Ermenilerin Tarihi*'ndeki (§758) Aziz Krikor'un *martyria* inşası da uygun bir yerel model teşkil etmektedir, zira: "Aziz Krikor kendisi mimarın ipini aldı azizlerin dinleneceği şapelin temellerini çizdi." der.[21] Bununla birlikte,

14 Amatuni, *armenorum catholici Opera*, 71. Siwnets'i'de bu cümlenin ikinci kısmı biraz farklı yazılmıştır. İkinci kısım "որոյ է գլուխ անկեանն յ(իսու)ս Ք(րիստո)ս." yerine "եւ գլուխ անկեան Քրիստոս." olarak geçer. Bir yerleşim planının (s. 154) her taşın yerini ve neyi simgelediğini gösterdiği 1807 *Büyük Maşdots*'unda bu bağlantı görselleştirilir ve daha da açıkça belirtilir: on iki havari (Yahuda yerine Matta ile), Pavlus, elçiler ve Surp Krikor Lusavoriç.

15 "Իսկ զերկոտասան քարինսն առեալս՝ նախ լուանան ջրով, եւ ապա գինւով"/Daha sonra on iki taşı önce suyla ve sonra şarapla yıkarlar." (Aucher, 258, 260; Conybeare, *Rituale Armenorum*, 12).

16 Aucher, *Domini Johannis Ozniensis*, 258, 260; Conybeare, *Rituale Armenorum*, 12.

17 Lambalar: Լապտեր (Aucher, 260).

18 Tēr-Vardanyan, *Mayr Mashtots'*, 85; Sargisean, 6; Conybeare, *Rituale Armenorum*, 1; ayrıca bkz. Aucher, 260.

19 Herhalde dört taş grubunu? Metinler çok açık değil.

20 Thomson, "Architectural Symbolism," 109–10 ve Aucher, 260.

21 *Aziz Kirkor'un Yaşamları*, 353. Ermeni mimarisinde ölçme ipinin kullanımı üzerine ek tartışmalar için, bkz. Robert Ousterhout, *Master Builders of Byzantium* (Princeton: PUP, 1999), 60; Armen Ghazarian (veya

Şekil 2. Kızlar Manastırı, Ani (Fotoğraf: Christina Maranci).

Tarih'te aleti alıp yerde planı çizen, temel ayinindeki gibi mimar değil, Krikor'dur. Ne var ki, temel ayinini sonlarına doğru (aşağıda gösterildiği üzere) gerçekten piskopos da eline bir alet alıp, iş yapar.[22] Ayin Mezmur 89/90'ın bir *kts'ord*'uydla (genellikle nakarat veya kısa mezmur anlamına gelen çok anlamlı bir sözcük)[23] son bulur: ("Tanrım, ellerimizin eserlerini bizim için düz kıl").[24]

Litürjideki bir sonraki aşama, Süleyman'ın Özdeyişleri 3:19-26; Eyüp 28:5-28; Yeşaya 65:21-66:2; Hezekiel 40:3-10; Zekeriya 2:1-5 ve 4:1-9; Hagay 2:5-10; 1 Korintliler 9-15; Mezmurlar 21 ve Matta 16:13-9'dan bir dizi okumayı kapsar. Bir bütün olarak ele alındıklarında bu okumalar, temel atma ve insani bilgeliğin önemi (ve sınırları) hakkında zamanlaması uygun mesajlar iletmektedir. Özdeyişler 3:19-20'nin dili, "Tanrı dünyanın temellerini bilgelikle kurdu, gökleri düşüncelilikle hazırladı," açık hava ayinleri için özellikle uygun, katılımcıların, Tanrı'nın yaratıcılığının kanıtlarıyla kuşatıldığı bir tasvir içerir. Eyüp 28 de doğal tasvirlerle doludur: Ne kuşların "ne mağrur [hayvanların] yavrularının, ne de aslanın ayağı basmamıştır oraya," (d. 8); öte yandan d. 11'de sudaki yaşama gönderme yapılır: "ırmakların derinlerini ortaya sererler." Böyle tasvirlerin, örneğin Ani'de, kentin aşağısından akan Akhuryan Irmağı'nın (Arpaçay) yanı başında (Şekil 2), yine Akhuryan kıyılarına inşa edilmiş olan yakınlardaki Karmirvank' (Şekil 3)

Kazaryan) ve Robert Ousterhout, "A Muqarnas Drawing from Thirteenth-Century Armenia and the Use of Architectural Drawings during the Middle Ages," *Muqarnas* 18 (2001): 141-54; Maranci, *Vigilant Powers*, 133, 137-54.

22 Bu şekilde, Krikor hem mimar hem de piskopos için bir model oluştururken Trdat ise hami ve işçiler bir modeldir. Bu gözlem için Robert Dulgarian'a teşekkür ederim

23 Bu kavram üzerini bir tartışma için, bkz. Findikyan, *The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i* (†735), 525-30.

24 Mezmur 90:17'nin Ermeni versiyonu Septuaginta'ya yakındır: Զգործս ձեռաց մերոց ուղիղ արա ի մեզ ա(է)ր, զգործս ձեռաց մերոց աջողեա ի մեզ:

Şekil 3. Karmirvank' Kilisesi, onuncu-on birinci yüzyıllar?, Ani yakınları (Fotoğraf: Christina Maranci).

Manastırı'nda veya aşağı kompleksi (en azından artık) mevsimlik bir adada bulunan Horomos Manastırı'nda (Şekil 4) okunduğunda ne kadar etkili olacağı hayal edilebilir.[25] Eyüp 28 âna aynı derecede uygun olan yer altı kazıları temalarını içerir: d. 9 "kayalar elleriyle kazılmıştır." Yeni Ahit tasvirlerinde, Matta 16:18'de, "Kilisemi bu kayaya inşa edeceğim," denilerek taşlarla ilgili temalar da işlenir. 1 Korintliler 3:9–15'te, Pavlus, Tanrı'nın binasının temellerini döşeyen "bilge mimardır" (d. 10).

Ayinde bulunan yapı ustaları için, Özdeyişler 3:21–2'nin tembihleri özel bir anlam ifade etmiş olmalıdır: "Oğul, bilgeliği ve anlayışı sürdür; doğru muhakeme ve takdirini koru, senin için yaşamın ta kendisi, boynunda bir kutsama olacaklardır." Ermeni kiliselerini inşa edenlerin de hiç kuşkusuz böyle bıkıp usanmadan bilginin peşinde olmaları gerekirdi. Daha altıncı yüzyıldan itibaren, Ortaçağ Güney Kafkasya'sının anıtları, planlamalarında, kemer ve tonoz sistemlerinde, kubbeleri ve taş işçiliklerinde, hayret verici düzeyde bir karmaşıklık ve incelik sergiler. Zamanının en ileri mühendislik projeleri olan bu anıtlar muazzam seviyede uzmanlaşmış bilginin geliştirilmesi ve

25 Horomos ve doğal çevresi hakkında, bkz. Whitney Kite, *The Holy Land of Horomos: Landscape, Liturgy, and Architecture* (Yüksek Lisans Tezi, Tufts University, 2017).

Şekil 4. Horomos Manastırı, onuncu-on üçüncü yüzyıllar, Ani yakınları (Fotoğraf: Christina Maranci).

örgütlenmesinin kanıtlarıdır. Dahası, sismik açıdan faal olan bu bölgede, yapısal kusurlar, hem yaşamları tehlikeye atan hem de profesyonel şöhreti lekeleyen ve hazineleri tüketen bir ihtimal olarak her zaman mevcuttu. Dolayısıyla Mezmur 3:21'deki "bilgelik ve anlayış" muhtemelen temel ayininde mevcut olan inşaatçılara belli ve doğrudan bir mesajdı. Ne var ki, bu tembihlere ek olarak, Tanrı'dan korkmanın daha büyük bir bilgelik olduğuna (Eyüp 28:28) ve İlahi Kudüs'ün boyutlarını ölçmeye hiçbir ipin yetmeyeceğine dair "[Tanrı] onu kuşatan alevden bir uçurum gibi olacaktır" (d. 5) şeklinde hatırlatmalar da vardı. Yeşaya 66:1, aynı zamanda kibirli yapı ustalarına yönelik bir uyarı içeriyor olabilir: "Gökler tahtım, dünya ise ayak taburemdir; benim evimi sen nasıl inşa edebilirsin?" Özellikle burada ve Özdeyişler 3:19-20'deki (ki burada da Tanrı "dünyanın temellerini" atar) metaforik tasvir, Yaradılış kavramını doğal çevrenin inşa edilmiş olduğuna vurgu yaparak iletir.

Bu okumalar, Yeşaya, "evler yapacak ve orada oturacaklar" ve Hagay 2:5-10 ile birlikte, tıpkı sonuncu gibi, katılımcıları Yeni Kudüs'ü sabırsızlıkla beklemeye davet eder. Hagay 2, Tanrı'nın Süleyman Tapınağı'nın kalıntılarını inceleyenleri yüreklendirmesiyle açılır:

> [5] Şimdi sen, ey Zerubbabil, yüreklen! diyor Tanrı [...] Ey Başrahip Yehosadak oğlu Yuşa, yüreklen, ey ülke halkı, yüreklen diyor Tanrı, işi sürdürün çünkü ben sizinle birlikteyim diyor Kadiri Mutlak Tanrı.[26]

26 Tēr-Vardanyan, *Mayr Mashtots'*, 90.

Temel atma mekânında, işlenmemiş taşlarla çevrili haldeyken söylendiğinde, bu dizeler özel bir tınıya bürünüyor ve toplananları kendilerini Tapınak'ın kalıntılarının önünde dikilmiş onu yeniden inşa etme emrini alıyor gibi hayal etmeye davet ediyor olmalıdır: 10. dizeyle, Tanrı "Yeni tapınağın görkemi, öncekinden daha büyük olacak,"[27] vaadinde bulunur. Aşağıda görüleceği üzere, benzer bir tasvir, ayinin sonunda Daniel 9'la da oluşturulur.

Bu okumalardan sonra, diyakoz "Yukarıdan Barış Gelsin diye (Վասն ի վերուստ խաղաղութեան)" der ve ardından piskopos bir dua okuyarak Matta 16:18'in Petrus tasvirlerini hatırlatır.[28]

> Tanrımız Rabbimiz, memnuniyetle kiliseni bu kaya üzerine inşa ediyoruz, Ey Rab, sana senin olanı sunuyoruz, inşa edilecek bu ev senin yüceltilmen için edilecek; burayı ilahi kutsamanla doldur ve bizi ödüllendir ve sana hizmet edenlere güç ver; temellerini sarsılmaz, oynamaz ve sağlam kıl. Bu evi tamamla ve doldur ki içinde, methedici ve yüceltici şarkılarla Baba ve Oğul ve Kutsal Ruh'un şerefli ve muhteşem adını şimdi ve sonsuza dek kutsayalım.[29]

Bunların ardından diyakoz "Tanrı'dan iman ve rıza içinde merhamet dileyelim," der ve ardından on iki kere "Tanrım merhamet et. Ve hamdolsun ve şan olsun," diyerek devam eder. Daha sonra, piskopos çapayı (բրիչ) eline alarak zanaatkârın (արուեստաւոր, Conybeare "esnaf") hatlarını çizdiği toprağa vurur: üç kere doğuya, üç batıya, üç güneye ve üç kere kuzeye. Piskopos daha sonra aleti işçilere verir ve onlar da mabedin (խորան, Conybeare "tapınak") piskoposun vurduğu dört köşesine on iki taş yerleştirir.[30]

Ōdznets'i temel litürjisinin bu kısmına dair zengin bir yorum sunarken çapa darbelerinin sayısal sembolizmi üzerinde özellikle durur. Her bir yöndeki üçer darbe kilisenin gizemine damgasını vuran üç zamansal dilimi sembolize etmektedir: Kutsal Ahit Sandığı, Süleyman Tapınağı ve Zerubbabil'in tekrar inşa ettiği Tapınak.[31] Ardından on iki sayısının (toplam darbe sayısı) özelliklerinden bahsederek devam eder: on iki havari; insanın on iki asli unsuru; sayının 1, 3, 4, 6 ve 12'ye bölünebilmesi ve ayın on ikinci günde dolunay evresine gelmesi.[32]

Ōdznets'i'nin piskoposun çapayla toprağa vurması konusundaki yorumları özellikle çarpıcıdır:

---

27 A.g.e.

28 Sargisean ve Sargsean, *Main Catalogue of the Armenian Manuscripts of the Mkhit'arist Library in Venice*, 6.

29 Tēr-Vardanyan, *Mayr Mashtots'*, 92. Ayrıca bkz. Conybeare'in çevirisi, *Rituale Armenorum*, 2 ve 18'deki bu dua ve Yunanca versiyonu üzerine tartışma. Sargisean bu duanın sadece ilk satırını aktarıyor ("Տէր աստուած մեր որ հաճեցար ի վերու(յ) այսր վիմի շինել զեկեղեցի քո," s. 6).

30 See Tēr-Vardanyan, *Mayr Mashtots'*, 92; Conybeare, *Rituale Armenorum*, 2–3; ve Sargisean, 6–7.

31 Aucher, *Domi i Johannis Ozniensis*, 262.

32 Aucher, *Domini Johannis Ozniensis*, 262; Conybeare, *Rituale Armenorum*, 13; Thomson, "Architectural Symbolism," 110.

Şekil 5. Taş tezyinat parçası, Zvart'nots', 641-61 (Fotoğraf: Christina Maranci).

"Çünkü Tanrı, önce onları Çarmıh'taki işkencelerle ezip yumuşattıktan, içimize iman tohumlarını ve yine aynı şekilde Çarmıha Gerilme'ye imanı serptikten sonra, kendi elleriyle doğamızdan o yaralayıcı dikenleri söküp temizlemeye koyuldu."[33]

Burada Ōdznets'i piskoposun hareketleriyle insanlığın kurtuluşu arasında dikkat çekici bir paralellik kurar. Nasıl ki Tanrı doğamızın dikenlerini kazarak ve ezerek yolduysa, piskopos tarafından kullanılan çapa da aynı şekilde toprağı kilisenin inşası için temizler. Ōdznets'i tarafından bahsedilen, sivri "dikenler" (ψուշ) de dahil bitkilerin ayıklanması işi, kuşkusuz kiliselerin zemininin hazırlanmasının ilk aşamalarının bir parçasıydı. Dolayısıyla, piskoposun çapa kullanmasının, hem bir ritüel, hem de birkaç çalının yolunmasıyla pratik bir işlevi olduğunu hayal edebiliriz. Gerçekten de, yedinci yüzyıldan kalma Zvart'nots' Kilisesi'nin birinci katındaki kör kemerlemelerinin kemer

33 Aucher, *Domini Johannis Ozniensis*, 262; Conybeare, *Rituale Armenorum*, 12.

tablalarında inşaat aletleri kullanan figürlerin yanı sıra, çapalarla budama ve sarmaşık kesme gibi işlemler yapmakta olan figürlerin tasvirleri vardır (Şekil 5).[34] Ōdznets'i'nin metni dolayısıyla inşaat alanında yer alan bedensel ve kimi zaman da sancılı ilk işlemleri hatırlatır; aynı zamanda, tıpkı Zvart'nots'taki yontma figürler gibi, binanın tasarlanması ve kubbe yapımının yanında bu işin de takdiri hak ettiğini düşündürür. Yapı ustaları taşları yerleştirdikten sonra, ayine katılanlar "sunağın kurulacağı yere" (muhtemelen taşların merkezindeki açıklığa) girerler.[35] Orada Mezmur 87'de, bir *kts'ord*'u tekrarlayan bir kanon söylerler: "Onun temelleri kutsal dağdadır."

Bunun ardından Yeşaya 60:1-7, I Petrus 2:4-10, Mezmur 84 ve Matta 7: 24-9'dan bir dizi okuma gelir. Ayin Daniel 9'dan 19. dizeye kadar okunmasıyla son bulur. Bu okumalar, bir kısmı daha önce de ele alınmış olan, etkili mimari tasvirler içerir (örn., Mezmurlar 86-87, 83-84). Yine burada da İlahi Kudüs özlemi canlandırılır: Örneğin Yeşaya 60, uzak diyarlardan insanları çekecek "şanlı bir ev"in yapımını vadeder. Efesliler 2:20'de, bu kez Petrus'un ağzından, yine İmanın Kayası ve bir temeltaşı olarak İsa kavramları tekrar ortaya çıkar. Öte yandan Matta'dan yapılan okuma, bir kere daha bilgelik ve anlayış temasını vurgular. Ayrıca Matta 7:24-7'de zamanlaması gayet uygun olan akıllı ve aptal yapı ustaları meselini içerir; bunlardan ilki evini taş üzerine inşa ederken ikincisi kum üzerine eder.

Temel ayini Yahudilerin esaretinin sonu ve Kudüs'ün nihayetinde tekrar inşasından bahseden Daniel 9'la sona erer. Günah çıkarmakta ve yakarmakta olan Daniel, Tanrı'dan şu dileklerde bulunur:

> [17] Adın uğruna, ya Rab, yüzünü viran tapınağına çevir. [18] Ey Tanrım, kulak ver ve işit! Gözlerini aç, senin olan viran kenti gör. Doğruluğumuzdan değil, senin büyük merhametinden ötürü dilekte bulunuyoruz. [19] Ya Rab, dinle! Ya Rab, bağışla! İşit ve davran, ya Rab! Ey Tanrım, adının hatırı için gecikme! Çünkü kent ve halk senindir.[36]*

İnşaat alanında olup da Daniel'in sözlerinin yüksek sesle okunuşunu duyanlar kendilerini Kudüs'ün harabelerinde, taşlara yeni bir kilisenin ilk aşamalarından ziyade "viran tapınak"mış gibi bakar halde buluyor olmalıdırlar. Hagay 2'deki kehanetler gibi, bu dizelerde çok sayıda insanın belli bir işe adanışını ve ciddi miktarda kaynak, yetenek ve çıkarın koordinasyonunu kutlayan bir etkinlik için fazla karanlık bir hava yaratıyor gibi görünebilirler. Ayin bu şekilde, Daniel 9'da Cebrail'in peygambere Tapınak'ın gelecekte tekrar inşasından ve Günlerin Sonu'ndan haberdar ettiği dizeler atlanarak bitirilir.

---

34 Bkz. Maranci, *Vigilant Powers*, 146-56.

35 Tēr-Vardanyan, *Mayr Mashtots'*, 92.

36 https://www.kutsalkitap.org (erişim tarihi 1 Ocak 2019)—ç.n.

Bununla birlikte, ayinin bitişiyle inşaatın başladığı unutulmamalıdır. Ayin için zaten orada toplanmış olan yapı ustalarının, ayinden sonra projeyi tartışmak ve örgütlemek için alanda kaldıklarını hayal etmek mümkündür. Sonraki haftalarda, aylarda ve yıllarda, oradan geçenler binanın birkaç sıra taştan, tonoz ve kubbelerin başlangıcına ve oradan da nihayetinde bitmiş bir yapıya dönüştüğünü göreceklerdi. Bir sonraki, takdis veya kutsama ayini, kiliseyi bir ibadet mekânı olarak hizmete sokardı. Bu uzun dönemde, Cebrail'in sözleri, yüksek sesle okunmamış olsa da, bir anlamda duvarların ve tonozların durmadan yükselişiyle, Zerubbabil'in Tapınak'ı tekrar inşa (Daniel 9:25) ve en nihayetinde de İlahi Kudüs kerametlerini çağrıştırır bir şekilde yerine getirilmiş olurdu. Bu şekilde temel ayini, hem aynı anda geçmişe, şimdiye ve geleceğe değinerek, hem de inşaat alanını Kutsal Kent'le ve ilahi olarak yaratılmış dünyayı insan yapımı olanla birleştirerek, katılımcılarına aralarında yükselecek kiliseyi tasavvur etmenin etkili bir yolunu sunuyordu.[37]

Bazı Sorular

Son olarak bazı yorum ve sorular akla geliyor. Birincisi, bu metnin, el yazmalarının araştırılması da dahil olmak üzere ayrıntılı bir inceleme yapılacağını; bilinen basılı metinlerin bir araya getirileceğini; (diğerlerinin yanı sıra) Gürcü, Bizans ve Süryani ayinleriyle karşılaştırılacağını ve ayinin kökenleri ve gelişimiyle ilgili sorulara cevaplar aranacağını ümit ediyoruz.[38] Yine aynı şekilde, kutsama ayiniyle karşılaştırmalı ve kilisenin tamamlanmasıyla temel atmanın imge ve kavramlarının devam ettirilip ettirilmediği ve ettiriliyorsa bunun nasıl yapıldığını ele alan bir çalışma da aynı derecede yararlı olacaktır. Bu tür sorular hem litürjik araştırmalar, hem de daha genel anlamda, Ortaçağ'da kutsal mimari ve çevresinin nasıl algılandığına dair bir anlayış geliştirilmesi açısından önemlidir.

İkincisi, bu ayindeki tasvirlerin, yer seçimi, binanın tasarımı, dekorasyonu ve yazıtları üzerinde nasıl bir etkisi olduğu da sorgulanmalıdır. Örneğin, Timothy Greenwood yedinci yüzyıl Ermeni temel yazıtlarındaki ayrıntılı, kralların saltanat yıllarının yanı sıra ayların, tarihlerin ve haftanın günlerinin de kaydedildiği tarihlendirme uygulamalarının benzerlerinin 1 Krallar 6 ve 8'de Süleyman Tapınağı'nın temelinin atılması ve tamamlanmasıyla ilgili kısımda da bulunduğunu göstermiştir.[39] Fakat 1 Krallar'dan farklı olarak temel ayini sırasında yüksek sesle okunan ve Zerubbabil'in

37 Ortaçağ bağlamında kutsal mekân yapımı konusunda, bkz. Robert Ousterhout'un şu örnek de dahil yukarıdaki bütün eserleri: "The Sanctity of Place and the Sanctity of Buildings: Jerusalem versus Constantinople," *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, ed. B. D. Wescoat ve R. G. Ousterhout (New York: CUP, 2012), 281–306.

38 Bkz. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 18. Findikyan'ın çalışmasının bu projeye bir model teşkil ettiği açıktır.

39 Timothy Greenwood, "A Corpus of Early Medieval Armenian Inscriptions," *DOP* 58 (2004): 27–91'de 53–54. Ayrıca bkz. Maranci, "The Great Outdoors: Liturgical Encounters with the Early Medieval Armenian Church," *Aural Architecture in Byzantium: Music, Acoustics, and Ritual*, ed. B. V. Pentcheva (Londra: Routledge, 2018), 32–51'de 32.

Tapınak'ı tekrar inşası hakkında olan Hagay 2:1'de de gelişmiş bir kronografi bulunması, yazıtların tarihlendirilme formüllerinin kutsal metinleri de göz önünde bulunduran daha geniş bir bağlamda yorumlanması gerektiğine işaret eder.

Ayrıca, temel ayininin kilise tasarımı üzerindeki potansiyel etkileri de ele alınmalıdır. Bu soru, örneğin, litürjinin açılışında bahsedilen "yontulmamış" ve "cilalanmamış" taşlar bağlamında akla gelmektedir. Ermeni kiliselerinin altyapıları hakkında kapsamlı bir araştırma bilmiyorum; fakat eğer varsa belli bir dönemde temel taşlarının cilalı veya işlenmemiş olmasına dair bir eğilime işaret edebilirdi. Daha dördüncü yüzyılda Hıristiyan anıtlarının (Aghdsk'in mezarı) basamaklı temellere sahip olabildiklerini kesin olarak biliyoruz; dokuzuncu ve on birinci yüzyıllar arası dönemden bazı kiliseler dış cephenin en alt kısmına özel bir dikkat gösterildiğine işaret ediyor. Digor Irmağı vadisine tepeden bakan etkileyici bir burunda bulunan Khtskōnk' manastır kompleksi buna çarpıcı bir örnektir.[40] 1029'da kurulan Surp Sargis Kilisesi, kubbeli yuvarlak biçimi, bir stilobat üzerinde yükseltilmiş olması ve "şemsiye tarzı" kubbesiyle manastırdan geri kalan tek kilisedir (Şekil 1). Bir mimari şaheser olarak övülen fakat kötü korunmuş hali iç burkan Surp Sargis, doğal damarlı dip kayadan başlar; ardından yontulmuş dip kaya gelir; onun üzerinde de temelin kabaca yontulmuş taşları dizilmiştir; son olarak da cilalı taşlardan örülmüş cephesi yükselir ve bu haliyle bir dizi tabakadan oluşmuş gibi görünür. Bu efekt doğal araziyle üzerindeki mimari arasında bir devamlılık hissi yaratırken akla bir araştırmacının Ermeni mimarisini "topraktan yükselen kristaller"e benzeten yorumunu getirir.[41] Kaba kesilmiş taşlardan oluşan alt sırasıyla ziyaretçilere temel ayininde kullanılan ilk taşları ve metaforik "dünyanın temelleri"ni kuran Tanrı tasvirini de çağrıştırmış olabilir.

Bir diğer araştırma hattı ise alçak kabartma ve duvar resmi programlarının ikonografisini, temel ayininin tasvir ve okumaları ışığında değerlendirebilir. Mren Kilisesi'nin (y. 638) batı kapısının yontmalı alınlık tablasında Petrus ve Pavlus varken doğu cephesinde de Aslan'ın İni'ndeki Daniel yer alır: Bunların tümü temel ayininde de yer alan kişiliklerdir.[42] Ayrıca, yukarıda da dikkat çekildiği üzere, Zvart'nots'taki bahçe bakımı yapan ve sarmaşık kesen yontma figürler de Ōdznets'i'nin metninde bahsedilen "yaralayan dikenler"i akla getirir. Kim bilir yontulmuş, resmedilmiş veya kazınmış başka hangi tasvirler bu ayin veya ayini yorumlayan metinlerin ışığında değerlendirilebilir?

Son olarak, yerleşimlerin tek tek temel atma ayini ışığında analize tabi tutulması da elzem gibi görünüyor. Farklı okumalar ve talimatlar, belli bir hamiyle, belli bir tarihi

40 Bu kiliseyi ele alan yakın tarihli bir çalışma için, bkz. Armen Kazaryan, "The Classical Trend of the Architectural School of Ani," *A Handbook to the Classical Reception in Eastern and Central Europe*, ed. Z. M. Torlone, D. L. Munteanu ve D. Dutsch (Malden: Wiley, 2017): 528–40.

41 Helen C. Evans, "The Armenians," *The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A.D. 843–1261*, ed. H. C. Evans ve W. D. Wixom (New York: MMA, 1997): 251–52.

42 Petrus ve Pavlus için, bkz. Maranci, *Vigilant Powers*, 45, şekil 1.13; Mren'deki Daniel tasviri için, bkz. Jean-Michel Thierry ve Nicole Thierry, "La cathédrale de Mren et sa decoration," *Cahiers Archéologiques* 21 (1971): 43–77.

anda nasıl karşılık bulmuş olabilir? Ayin, büyük katedrallerde ve aile şapellerinde, kentsel veya manastır ortamlarında ve dağlarda, ırmak kıyılarında, yar tepelerinde, adalarda (Aght'amar [Akdamar Adası] gibi) bulunan veya doğrudan kayadan oyulmuş kiliselerde nasıl farklı şekillerde yorumlanmış olabilir? Akla ilk anda gelen tüm bu soruların da işaret ettiği üzere, Ermeni temel ayini ile ilgili çalışmalar, araştırmacılara keşfedilecek çok geniş bir tasvir, anlatı ve kavram külliyatı sağlayacak olup diğer yandan kilise ve kiliselerin fiziki ortamlarına Ortaçağ'da ne şekilde yaklaşıldığına dair önemli aydınlanmalar vadetmektedir.

Peyzaj ve İlahi Adalet: Başpiskopos Hilléreau'nun İstanbul'daki Hıristiyan Mimarisini Algılayışı ve Hamiliği

Paolo Girardelli

1837 yılında, İstanbul Latin Katolik cemaatinin 1835 ile 1855 yılları arasındaki papalık temsilcisi Başpiskopos Julien-Marie Hilléreau (1796-1855, Şekil 1), memleketi Vendée'de rahiplik yapan Marchand adındaki bir papaza yazdığı mektupta Hıristiyanlığın İstanbul'daki durumunu bildiriyordu.[1] Hilléreau, Osmanlı başkentinin dini manzarasını tarif ederken camilerin ihtişamının ve baskınlıklarının, tepelerdeki konumlarının yanı sıra tasarım ve boyutlarıyla da vurgulandığını, bunun da pek görünür olmayan kiliselerin silikliğiyle keskin bir tezat yarattığını söylüyordu.[2] 1840 yılında Hubert Sattler'ın, Süleymaniye Camii'nin minarelerinden birinden bakarak tasvir ettiği İstanbul'un tarihi yarımadası görseli, (Şekil 2) Hilléreau'nun bahsettiği manzaranın neredeyse çağdaşıdır ve bu noktayı tespitini ayrıntılı şekilde doğrular. Bu görsel, Spiro Kostof tarafından da kentteki sembolik ve görsel tahakküme bir örnek olarak kullanılmıştır.[3] Biraz şaşırtıcı bir şekilde, Hilléreau camilerin eziciliğinin ilahi adaletin tezahürü ve sapkınlığın, ayrılıkçılığın ve Katolik hakikatinden sapmanın cezası olarak görülmesi gerektiğini ekler:

1 İlk yayımlanışı *Annales de la propagation de la foi*, s. 1 (Ocak 1838). Bu derginin İngilizce bir versiyonu *Annals of the Propagation of Faith* başlığıyla 1839'da yayımlanmıştı (Londra: J. L. Cox and Sons). Hilléreau'nun mektubundan bundan sonra yapılan alıntılar bu edisyondandır.
"Camilerin gelip geçen herkesin görebileceği yüksekteki konumları, büyük boyutları, ihtişamları ve şaşaası, ancak titiz sorgulamalardan sonra yolu bulunabilen Hıristiyan kiliselerinin alçak konumları, ufak boyutları ve soğuk sefaletleriyle canlı bir tezat sergiliyor." Hilléreau'dan Marchand'a, *Annals of the Propagation of Faith*, 342-43.

3 "Osmanlı külliyesi [...] Türklerin toplumsal, kültürel ve dini yaşamını gayrimüslimlerden uzak tutmanın bir yoluydu," Spiro Kostof, *The City Assembled: The Elements of Urban Form Through History* (Boston: Little, Brown & co., 1999), 88.

Şekil 1. Başpiskopos Julien-Marie Hilléreau (Kaynak: http://www.vendeens-archives.vendee.fr).

> Ne kadar da üzerinde düşünmeye değer bir konu! Ne var ki Tanrı'nın hükümleri adildir; burada da gerçek Kilisesi'nin bu utanca maruz bırakılmadığını, onun yerine isyankâr çocuklarının ayrılıkçılık ve sapkınlığının cezası olarak gönderildiğini görüyoruz. Yine de, umalım ki sonsuz merhametiyle intikamının araçlarıyla ona maruz kalanların yakında aynı çatı altında bir araya gelmelerini sağlasın.[4]

Aslında, Hilléreau'nun tarif ettiği manzarada çoğu Katolik kilisesi, camilerle bu göz korkutucu kıyaslama içinde değildir. Katolik ibadethaneleri ağırlıklı olarak—Haliç'in kuzey kıyılarındaki Ortaçağ'dan kalma Ceneviz yerleşimi olan—Galata'da ve özellikle de en yeni kurumlar söz konusu olduğunda, Galata surlarının dışında gelişen "kozmopolit" semt Pera'nın tepelerinde yoğunlaşmıştır. Piskoposun bahsettikleri esasen tarihi yarımadada Osmanlı'nın imparatorluk camilerine yakınlıkları yüzünden gölgede kalan Ermeni ve Rum Ortodoks kiliseleridir.

Şekil 2. Hubert Sattler, Cosmorama, 1840 (Kaynak: Girardelli, 2010).

Hilléreau'dan Marchand'a, *Annals of the Propagation of Faith*, 343.

Hilléreau'nun İstanbul'da piskopos olarak bulunduğu yirmi yıl, Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentindeki güç dengelerinde, cemaat içi ilişkilerde ve kolektif öztemsil alanında en can alıcı dönemlerinden biridir. Şehre ilk geldiğinde karşılaştığı manzara 1 Mart 1855'te, Pera'nın merkezinde (artık mevcut olmayan) İsa'nın Kutsallar Kutsalı Adı (veya Enfant Jésus) Kilisesi'nin yanı başına inşa ettirdiği piskoposluk sarayındaki ölümüyle geride bıraktığından çok farklıdır. Kentin o bölgesinin fiziksel ve toplumsal dokusundaki dramatik dönüşümlerin, hem bir seyircisi, hem de değişimlerin bir aktörü olmuştur. Bu makale, mimari, ikonografik ve metinsel kanıtların yardımıyla, Hilléreau'nun gözlemlediği ve dönüştürdüğü bu manzaranın, sürekli evrimleşen ve tarihsel koşullara bağlı bir cemaatler arası ilişkiler ve birlikte yaşam dramasını nasıl gösterdiğini ve sembolize ettiğini ortaya koyar.

Katolik, Ortodoks, Ermeni ve Osmanlı Pera'sı

Çok kültürlü ve çok dinli yerleşimlerin kentsel sahneleri, çoğunlukla rekabete konu olan bir alanda, her bir gruba verilen yer ve rolün göstergesi olarak performans, ritüel ve kolektif davranışlar benimsemişlerdir. Osmanlı topraklarında, on dokuzuncu yüzyılın başına kadar, Müslüman egemenliği gayrimüslimlere sadece madun bir görünürlük tanıyordu.Bu politika beraberinde kısıtlayıcı yasalar, Hıristiyan ve Yahudi ibadethanelerinin İslami standartların sıkı bir yorumuna göre denetimi ve tabi grupların genel toplumsal/mekânsal (ayrıma tabi tutulmasa da) marjinalleştirilmesini de beraberinde getiriyordu. Buna karşın, Hilléreau'nun İstanbul'da geçirdiği zaman zarfında dünya düzeninde ve güç dengelerinde ortaya çıkan değişimler, Osmanlı veya yabancı kökenli olsun gayrimüslim tüm gruplar için yeni bir ihtimaller ve eylemler yelpazesiyle sonuçlanmaktaydı. Dinamik ve değişken bir Katolik yapı, mekân, bölge ve sınırlar örgüsü, hem yerel (özellikle Ermeni), hem de yabancı (Avrupalı) Katoliklerin, Osmanlı kontrolünde kalan bir mekândaki yeni, sorunsal ve tartışmaya açık biçimde güçlenişini yansıtıyordu.

Hilléreau (İzmir'de iki yıl görev yaptıktan sonra) 1835'te İstanbul'a vardığında,[5] Pera ve Galata hâlâ Ağustos 1831'deki korkunç yangının yaralarını sarmaya uğraşıyordu. Habsburg (eski Venedik) ve İsveç sarayları hariç tüm yabancı elçilikler tahrip olmuş ve yeniden yapımlarına henüz başlanmamıştı. Fransız elçiliği arazisindeki Fransisken St. Antoine kilisesi de bu felakette yok olmuştu.[6] (Şekil 3) Öte yandan, piskoposluk sarayının da bulunduğu—on dokuzuncu yüzyılın başından beri katedrale ve İstanbul

5 JulienMarie Hilléreau hakkında biyografik veriler için, bkz. Nelly Durand, "Hilléreau, Julien Marie François Xavier," *Dictionnaire des Vendéens*, http://www.vendeens-archives.vendee.fr, erişim 18 Ekim 2017. Ne yazık ki, bu kurumda ve Hilléreau'nun Vendée'deki akrabalarında, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki göreviyle ilgili materyal yoktur (Nelly Durand, yazara e-postası, 26 Aralık 2016). Ayrıca bkz. Sévérien Salaville, "Mgr. Julien Marie Hilléreau, vicaire apostolique de Constantinople," *L'unione des* églises (Eylül-Ekim 1926): 134-39, aktaran Rinaldo Marmara, *Pancaldi, quartier levantin du XIX siecle* (İstanbul: Isis, 2004), 200.

6 Paolo Girardelli, "Architecture, Identity and Liminality: On the Use and Meaning of Catholic Spaces in Late Ottoman Istanbul," *Muqarnas* 22 (2005): 251-52.

Şekil 3. İngiltere Ulusal Arşivleri'nde (The National Archives, Kew, UK) bulunan bir çizimde Pera ve 1831 yangınında tahrip olan bölge (Kaynak: roomfordiplomacy.com).

Şekil 4a, 4b. Kutsal Teslis Kilisesi ve 1858 D'Ostoya haritasındaki konumu.

Piskoposluğu'na ev sahipliği yapan—ufak Kutsal Teslis Kilisesi kompleksi sadece hasar görmüş ve nispeten kısa bir sürede onarılmıştı (Şekil 4). İzmir'den gelen Hilléreau buraya yerleşmişti. Daha sonraki yıllarda burası onu tatmin etmemeye başladı; anlaşıldığı kadarıyla bunun nedeni kompleksin Habsburgların resmi koruması altında (ve Hilléreau'nun Vendée'li gururlu bir Fransız) olması idi. Aynı zamanda muhtemelen mütevazılığının ve Katoliklerin yerleştiği yeni gelişen semtlerden uzaklığının da etkisi vardı.[7] İstanbul'un en Batılılaşmış semti Pera'nın mimari profili 1830'larda ciddi şekilde değişmeye başlamış, nüfusunda da—toplumsal topografya ve kilise bağlılıkları bakımından—bir hareketlenme olmuştu.

1830'da II. Mahmud Ermeni Katolik tebaasının bir millet olduğunu —büyük ölçüde Fransa ve Avusturya'nın baskısıyla—resmen kabul etti. Katoliklerin Grande Rue de Pera (bugünkü İstiklal Caddesi) çevresi ve boyunca varlıkları, Pera'nın insani, kültürel ve mimari peyzajında yeni bir öğeydi. Roma Katolik kilisesine geçen Ermenilerin, Ortodoks veya Apostolik Ermenilerle birlikte ritüel ve komünyonlara katılmalarına (*communicatio in sacris* icra etmelerine), en azından ilke olarak izin verilmiyordu.[8] Bu da (büyük kısmını Roma'ya bağlı olanların oluşturduğu fakat aynı zamanda Pera'daki Avrupalı topluluklarla ilişkilerini geliştirmek isteyenlerin de dahil olduğu) pek çoklarını, on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda tarihi yarımada ve başka yerlerdeki Ermeni semtlerini terk ederek Fransız veya Habsburg elçilerince korunan Latin kiliselerinden yararlanabilecekleri Grande Rue üstüne veya çevresine yerleşmeye itmişti.

1717'de Venedik'te San Lazzaro Ermeni Katolik manastırını kuran Rahip Mekhitar'ın müritleri,[9] bir gün tüm tarafların dahil olacağı bir barışa zemin hazırlamak adına, dini uygulamalarda ortaklaşmaya ve farklılıkları asgarileştirmeye meyilliyken "*collegium*cular" veya Romacılar adı verilen grup, Roma'ya sıkı sıkıya bağlıydı. Hiçbir Ermeni Ortodoks kilisesine girmezlerdi.[10] Her iki grup da 1830'a kadar Katolik olduklarını halk içinde gizlerlerdi, fakat yeni Katolik milletinin resmen tanınmasından sonra, ileri gelen Katolik ailelerin pek çoğu semtin en prestijli kesimlerinde özel konutlar yaptırdılar (veya varolanları daha görkemli bir şekilde tekrar inşa ettiler). 1833-34'te inşa edilen, cemaatin ilk kilisesi Surp Hisus Pirgiç (Şekil 5), Karaköy gibi nispeten daha marjinal bir yerdeydi;[11] fakat (Mekhitarcı) Düzoğlu ve (Romacı) Tingiroğlu gibi nüfuzlu aileler Grande Rue'nun orta kısmına bakan konaklarda ikamet ediyorlardı.

7 Bkz. aşağıda, n. 21. Habsburg korumasında olan ve 1857'de Ermenilere satılan Kutsal Teslis Kilisesi'nin tarihi üzerine, bkz. Hovhannes J. Tcholakian, *L'église arménienne catholique en Turquie* (İstanbul: Ohan Matbaacılık, 1998), 147-64.

8 Cesare Santus, "La *communicatio in sacris* con gli 'scismatici' orientali in età moderna," *Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines*, 126/2 (2014): 325-40.

9 Boghos Levon Zekiyan, "Armenians and the Vatican During the Eighteenth and Nineteenth Centuries: Mekhitar and the Armenian Catholic Patriarchate." *Het Christelijk Oosten*, 52, 3-4 (2000): 251-67.

10 Leon Arpee, *Armenian Awakening: A History of the Armenian Church, 1820-1860* (Chicago: UCP, 1909), 36-62.

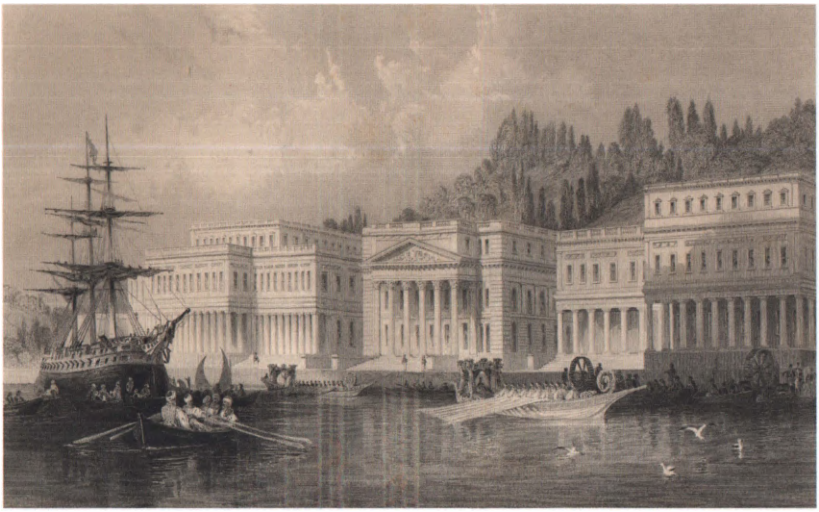
11 Tcholakian'a göre, bu marjinal konumun tercih edilmesi aynı zamanda bu kentsel simgenin daha prestijli Pera tepelerinde yükselmesinden rahatsızlık duyacak olan Ortodoks Ermenilerin baskısının sonucuydu: Tcholakian, *L'église arménienne catholique en Turquie*, 73-74.

Şekil 5. Karaköy'deki Surp Hisus Pirgiç Ermeni Katolik Katedrali, 1834 (Kaynak: Tcholakian, 1998).

Pera'daki bu yeni varlığa paralel olarak son yıllarda (1820-30'lar) İtalyan Yarımadası'ndan[12] ve Avrupa'daki milliyetçi ayaklanmalar ve ardından gelen baskılardan muztarip kesimlerinden bir siyasi mülteci akını da devam etmekteydi. Kısa süre önce sona eren Yunan isyanı da (1821-31), yıllar süren şiddetli bastırma hareketinin ardından, Sultan II. Mahmud'un tekrar sadakatini kazanmaya çalıştığı yerel Rum Ortodoks cemaatinin bileşimi ve itibarını etkilemişti. 1830'lar ayrıca sultani iktidarın "geleneksel" Topkapı'dan Boğaz'ın kıyısında, Pera'ya ve Batılı güçlerin elçiliklerine nispeten yakın olan anıtlaştırılmış "modern" bir yalıya, eski Çırağan Sarayı'na (Şekil 6) taşınmasına da şahit oldu. Bu yeni kentsel simgeye ve konuma taşınmakla adeta II. Mahmud kendisini uluslararası anlaşmalar ve tanınmayla da meşrulaşmış bir devletin yöneticisi olarak göstermek istiyor gibiydi. Mahmud'un imparatorluğu kayda değer bir Rum nüfus ve Batılıların klasik mirasının önemli bir kesimini barındırıyor, Çırağan'ın ana cephesindeki Korint sütunları ve alınlık da bu mirasa doğrudan gönderme yapıyordu. Öyle ki, bu saray hakkında Avrupalı, uluslararası bir bağlamda bile yazılar yazılmış ve değerlendirmesi yapılmıştı: 1862'de James Fergusson sarayı Osmanlı saray mimarisinin modern (fakat ona göre fazla ölçülü ve standartlaştırılmış) bir örneği olarak ele almıştı.[13]

12 Enrico De Leone, "Il contributo degli esuli italiani al processo riformatore dell'impero ottomano agli inizi del secolo XIX," *Annales de la Faculté de Droit d'Istanbul*, 26/42 (1979): 523-33.

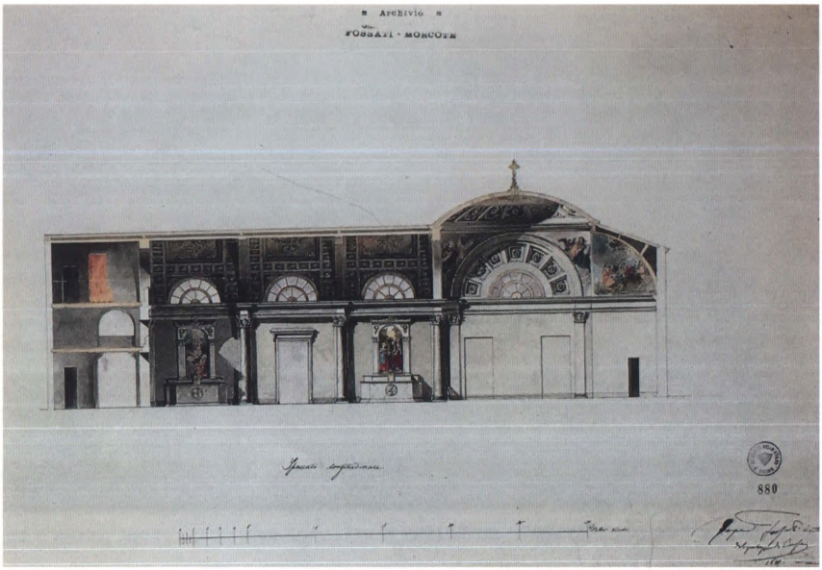
13 James Fergusson, *History of the Modern Styles of Architecture* (Londra: J. Murray, 1891), 317 (orijinal basım 1862). Ayrıca bkz. Paolo Girardelli, "Dolmabahçe and the Old Çırağan Palace in the European Sources," *150. Yılında Dolmabahçe Sarayı/Dolmabahçe Palace 150 Years Old*, ed. K. Kahraman (İstanbul: TBMM, Milli Saraylar Başkanlığı, 2007), 247-56.



Şekil 6. Thomas Allom, Eski Çırağan Sarayı, gravür, 1840.

Pera'da kaldığı yıllarda, Hilléreau parçası olduğu kültürel, toplumsal ve mimari bağlamın bu yönleriyle doğrudan veya dolaylı olarak etkileşim içindeydi. Pera'nın sayıları artan hem Osmanlı (Ermeni, Arap/Süryani, Rum) hem de Avrupa kökenli Katolik sakinleri, on sekizinci yüzyılda başlamış olan bir güçlenme ve özgürleşme sürecine daha da ivme kazandırıyordu. 1730'larda Galata'daki S. Pierre ve 1760'larda (Grande Rue üstünde bulunan) St. Antoine ve Santa Maria Draperis kiliselerinin yeniden inşasında, Piskoposluk, Fransız elçiliği ve Habsburg elçiliğinin (*internuncio*) yanı sıra Dominiken ve Fransisken kiliselerinin başkeşişleri de Osmanlı yetkilileriyle ciddi şekilde iyileştirilmeleri ve/veya genişletilmeleri için pazarlık yapmışlardı. Bedeli yüksek olmasına rağmen, özellikle gittikçe büyüyen Mekhitarist ve Romacı Ermeni Katolikler tarafından cemaatlerinin ihtiyaçlarına cevap verdiği için, çabaya ve yatırıma değdiği düşünülmüştü.[14] Hilléreau'nun gelişinden sonra, bu artan görünürlük ve özgüven sürecindeki yeni kilometre taşı, başpiskoposluk tarafından 1843'te kutsanan Galata'daki S. Pierre Kilisesi'nin (Şekil 7) (Gaspare Fossati'nin tasarımına göre) yeniden inşasıydı. On sekizinci yüzyıldan bu yana, Galata'nın eski Ceneviz surları içinde yaşayanların yanı sıra Haliç'in diğer yakasında tarihi yarımadada yaşayan az sayıdaki Katolik (veya daha geniş, potansiyel ve fazla iyimser bir okumayla tüm Hıristiyanlar) bu semt kilisesinin yetki alanına giriyordu.

14 Paolo Girardelli, "Religious Imprints Along the Grand Rue: Armenians and Latins in late-Ottoman Istanbul," *Christian Art Under Muslim Rule*, ed. M. Hartmuth (Leiden: Netherlands Institute for the Near East, 2016), 122–31.



Şekil 7. Gaspare Fossati, Galata'daki S. Pierre Kilisesi, 1841 tarihli suluboya resim (Archivio Cantonale Bellinzona izniyle).

İstanbul'daki semt kiliselerine ait yetki bölgelerinin sınırlarının belirlenmesi, Hilléreau'nun uzak geçmişteki seleflerinin başlıca kaygılarından biri olmuştu. Başpiskopos Pier Battista Mauri, 1721'de sınırların net bir şekilde belli olmamasının kentin üç büyük kilisesi arasında sürekli gerginliklere yol açtığından yakınıyordu.[15] Bunun sonucunda, 1725'te Mauri Galata surları içinde ve Haliç'in karşı tarafında yaşayan tüm Katolikleri, S. Pierre Kilisesi'nin Dominikenlerine bağlayan bir ferman yayınladı. Mauri, Pera'nın—sur dışında kalan—nüfusunu St. Antoine ve Santa Maria Draperis arasında paylaştırdı; sınır dragoman Tarsia'nın evinin hizasından Grande Rue'yi kesiyordu. Bildiğimiz kadarıyla, bu topografik bölünme harita üzerindeki bir görsel temsille desteklenmemişti ve ferman sadece sınırların şifâhi tarifiyle yetiniyordu.

Bundan yüz on altı yıl sonra, 12 Ocak 1841'de, Hilléreau, İstanbul semt kiliseleri için Mauri'nin belirlediği yetki alanı sınırlarını gözden geçirdi ve netleştirdi. Sık sık çıkan yangınlar, yeniden inşalar ve diğer kentsel değişimler yüzünden eski idari bölümler artık açık ve kullanışlı değildi. Tıpkı Mauri gibi Hilléreau da yeni idari sınırların ayrıntılı ve sadece sözel bir tarifini sunmuştu. Hem 1725, hem de 1841 tarihli idari kararlarda bahsedilen

15 Net sınırların olmamasının yarattığı başlıca sorunlar Mauri'nin Propaganda Fide Kongregasyonu'na yazdığı 28 Mart 1721 tarihli mektupta ortaya konmuştu; aktaran Georg Hofmann, *Il vicariato apostolico di Costantinopoli: 1453-1830* (Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1935), 95-102.

Şekil 8. Galata'nın Ceneviz surları, suluboya resim, J. Laurens, 1846 (Kaynak: INHA).

başlıca topografik öğeler, Grande Rue de Pera ve Hilléreau zamanında halen ayakta olan Galata surlarıydı (Şekil 8). Surlar piskoposun ölümünden kısa süre sonra, 1863-64'te yıkılacaktı. 1725'te Galata surları içindeki yerleşimin tamamının St. Peter'e atanmasının nedeni, bu dönemde semtin kapılarının gece kapatılıyor olmasıydı ki bu, semt kilisesi surların ötesinde olan bir Katoliğin, gece komünyon alamadan ölmesi riskini beraberinde getiriyordu.[16] Her ne kadar Hilléreau kapıların kapanması meselesinden bahsetmese de, 1841'deki revizyon sırasında da surlar St. Peter'in bölge sınırları olarak kalacaktı. Surlar yıkıldıktan sonra bile bu kilisenin bölgesinde önemli bir değişiklik yapılmamıştı. Öte yandan, 1725'te St. Antoine ile Santa Maria'nın bölgeleri arasında sınır işareti olan dragoman Tarsia'nın evi 1841'de artık önemini kaybetmişti. Gerçek bir dragoman hanedanı olan Tarsia ailesinin toplumsal önemi düşünüldüğünde, ev muhtemelen on sekizinci yüzyılda Pera'nın evrilen topografyasında net olarak tanımlı bir simge ve istikrarlı bir referans noktasıydı.[17] Ancak 1840'lı yıllara gelindiğinde, dragomanların siyasi ve şahsi rolü

16 Paolo Girardelli, "Lo sviluppo urbano e architettonico di Galata," *Domenicani a Costantinopoli, prima e dopo l'Impero ottomano: Storia, immagini e documenti d'archivio*, ed. C. Monge ve S. Pedone, (Floransa: Nerbini, Biblioteca di Memorie Domenicane, 2017), 103-16.

17 On yedinci yüzyılda, İstria kökenli Tarsialar, günümüzde Koper Müzesi'nde bulunan birkaç portreyi de sipariş etmişlerdi. Bkz. Aykut Gürçağlar, "Patterns of Patronage: An Istrian Family of Dragomans as Patrons of Arts," *Across Languages and Cultures*, 14/2 (2013): 287-301.

azalmaya başlamış[18] ve hem kurumlar, hem de mimari/topografik kentsel simgeler olarak elçilikler ivme, görünürlük ve toplumsal/siyasi önem kazanmaya başlamıştı. Dolayısıyla, Hilléreau'nun sınırlarla ilgili metninin yeni öğeleri Avusturya (1831 yangınında zarar görmeyen eski Palazzo Venezia), (mimar Pierre Laurecisque tarafından kısa süre önce anıtsal bir şekilde tekrar inşa edilen) Fransa ve (1831 yangınında yok olmuş ve henüz tekrar inşa edilmemiş olan) İngiltere elçilikleriydi.[19]

Gezgin Bir Kurumun Mimari Evreleri

Piskoposluğunun yirmi yılı boyunca, Hilléreau, ikisi kendi girişimiyle inşa edilen üç farklı piskoposluk merkezinde ikamet etti. Dominiken rahip Cambiaso, 1860'ta yazdığı, yayımlanmamış elyazması vakayinâmesinde, piskoposun Pera'daki Kutsal Teslis'de bulunan ilk makamından, kilisenin kapısındaki Avusturya arması yüzünden memnun olmadığını iddia eder.[20] Bu sembol, 1722'de mütevazı boyutlarda ve ahşap olarak, 1802'deki bir yangından sonra ise taştan tekrar inşa edilen, muhtemelen 1831 yangınından sonra da onarılan bu mütevazı ahşap ibadethanenin Habsburg koruması altında olduğunu ilan ediyordu. 1802'den sonra, piskoposluk makamı statüsü Galata'daki St. Georg'dan Kutsal Teslis'e geçtiğinde burası (çok mütevazı olmakla beraber) bir süre bir Katolik katedrali olarak görev yaptı. Buraya yerleştikten sonra, Hilléreau kilisenin cephesindeki Avusturya armasını Fransız bayrağıyla değiştirmek istemiş, fakat *internuncio*'nun protestoları sonucunda Habsburg sembolü tekrar yerine yerleştirilmişti. Cambiaso, daha sonra piskoposun, Pancaldi'de (bugünkü Pangaltı) St. Esprit adında yeni bir katedralle ona bitişik bir piskoposluk ikametgâhı (Şekil 9) yaptırmaya karar verdiğini kaydeder.[21] Bu semt, pek çok Katolik göçmen ailenin, Sultan Abdülmecid'in çeşitli teşviklerinden ve bedelsiz mülkiyet tahsislerinden yararlanmak amacıyla yerleştiği kentin yeni gelişen kesimlerindendi. Yeni kilisenin mimarı Gaspare Fossati'ydi. 1836 sonlarında projesiyle ilgilenmesi için Rusya'dan İstanbul'a gönderildiği Rus elçiliğinin yapımı sırasında kendisine katılan kardeşi Giuseppe de yardımcısı konumundaydı. Mülkiyetini 1842'de almaya başladığı konumda inşa edilen ve yapımı 1846'da tamamlanan bu yeni Katolik katedralini Hilléreau şöyle tarif eder:

> Giriş holü de dahil bina yaklaşık 35 metre uzunluğundadır; 16 metreyi bulan genişliği üç nefe bölünmüş olup alt kattaki koridorlar boyunca balkon galeriler uzanmaktadır. Çatı kaide ve başlıkları yerel mermerden olan on iki sütunla

18 Alexandre de Groot, "Protection and Nationality: The Decline of the Dragomans," *Istanbul et les langues orientales: actes du colloque organisé par l'IFEA et l'INALCO a l'occasion du bicentenaire de l'Ecole des langues orientales*, İstanbul, 29–31 Mayıs 1995, ed. F. Hitzel (Paris: L'Harmattan, 1997), 235–55.

19 Paolo Girardelli, "From Andrea Memmo to Alberto Blanc: Metamorphoses of Classicism in the Italian Buildings for Diplomacy (1778–1889)," *Italian Architects and Builders in the Ottoman Empire and Modern Turkey*, ed. P. Girardelli ve E. Godoli (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017), 5–27.

20 Giacinto Cambiaso, elyazması *Memorandum*, Galata Dominiken Manastırı Arşivleri.

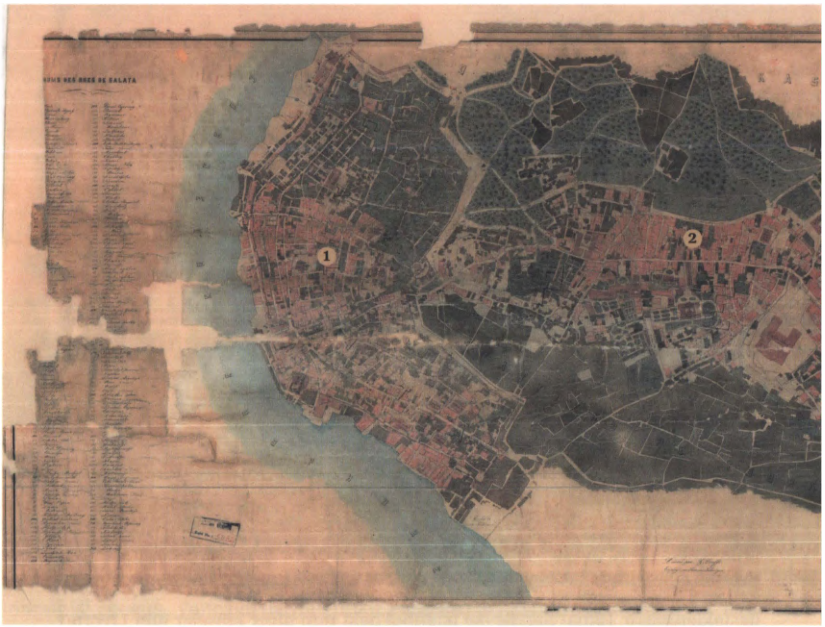
21 Rinaldo Marmara, *Pancaldi Quartier Levantin Du Xixe Siècle* (İstanbul: Isis, 2004).

Şekil 9. St. Esprit Kilisesi, iç mekan görünüşü (Fotoğraf: Paolo Girardelli).

> desteklenmiştir. (Bina) neredeyse İstanbul'daki tüm diğer kiliseler gibi Livorno mermeriyle döşelidir. Tavan çok güzel bir efekt yaratan rozetlerle bezelidir... Kilisenin altında cenaze amaçlı kavlar bulunmaktadır; binanın genişliğinin üçte ikisi kadar yer kaplamaktadırlar.[22]

St. Esprit'in bazilikal planı, İtalya ve Fransa'da o dönemde tekrar alevlenen erken dönem Hıristiyan mimarisine olan ilgiyi yansıtıyordu. (Bu ilginin kaynaklarından biri Roma surlarının dışındaki Constantinus dönemine ait San Paolo bazilikasının rekonstrüksiyonu idi.) Düz bir saçağı taşıyan İyonik sütunlarla orta nef, beşinci yüzyılda inşa edilen Roma'daki Santa Maria Maggiore'yi çağrıştırıyordu; bu eski modelin önemli bir farkı yan koridorların üst katında kadınlar için galerilerin bulunmamasıydı. Bu tür galerilerle ima ettikleri cinsiyet temelli ayrım, Roma'dan Osmanlı başkentine gelmiş kimi papalık görevlisi ziyaretçiler tarafından (Doğu Hıristiyanlarına ve Müslümanlara ait

22 "L'édifice est de la longueur de près de 35 mètres, le vestibule compris; sa largeur est de 16 mètres, partagée en trois nefs avec des tribunes qui occupant presque toute la longueur des deux bas cotés. Le toit est soutenu par douze colonnes dont les bases et les chapiteaux sont en marbre du pays. Elle est toute pavée en marbre de Livourne, comme a peu près toutes les autres églises de Constantinople. Le plafond est uni et orné de rosaces qui font un très bel effet... Au dessus de l'église se trouvent des caveaux pour sépulture; ils occupent les deux tiers de la largueur de l'église." Hilléreau'dan D. Meynis'e mektup, 4 Ocak 1847, aktaran Marmara, *Pancaldi*, 201 (İngilizceye yazar tarafından çevrilmiştir).



Şekil 10. Piskoposluk makamının on sekizinci yüzyıl ile 1870 arasındaki yer değiştirmeleri. G. D'Ostoya, Galata, Pera ve Pancaldi (bugün Pangaltı) Planı, 1858 (Kaynak: Atatürk Kitaplığı, İstanbul, Hrt_005692)

saygın bir) yerel âdet olarak tarif edilmişti. Hatta on sekizinci yüzyıldaki ziyaretçilerden biri, galerilerin yokluğunun olay ve skandal çıkmasına yol açabileceğini, zira bu şekilde inşa edilmemiş kiliselerde genç erkeklerin kadınlara yaklaşmaya çalışabilecekleri gözleminde bulunmuştu. Yerel Rum kiliselerine çok iyi gözle bakmamasına rağmen, Hilléreau da örtülü bir şekilde bu planlamanın kutsal mekânlarda "doğru" davranışları teşvik ettiğini kabul ediyordu. Daha önce, yerinde hiçbir Hıristiyan tapınağının bulunmadığı yeni bir kilise olarak St. Esprit, Osmanlıların, 1839 Tanzimat Fermanı'yla birlikte gayrimüslimlerin ibadetine karşı değişen yeni tavırlarının da bir örneğiydi. Aynı zamanda bir Levanten semti olarak yeni yeni gelişmekte olan bir bölgede, öncü topluluk simgelerinden biri işlevi görüyordu. Cambiaso'ya göre,[23] yeni kilisenin Kutsal Ruh'a adanması muhtemelen ayrılıkçı Rumlara "bir ders vermeyi" amaçlıyordu.[24] Roma Katolik ve Rum Ortodoks kiliseleri arasındaki başlıca anlaşmazlık, Kutsal Ruh'un hem Baba'dan hem de Oğul'dan kaynaklanmasıydı (Nikaia/İznik Öğretisi'nin Katolik versiyonundaki *filioque*). Yeni katedral bu dogmaya dair "doğru" anlayışı anıtsal bir dille açıkça ifade ediyordu. Hilléreau'nun, Roma'nın gözünde "ayrılıkçı" Doğu Hıristiyan kiliselerine

23 Cambiaso, *Memorandum*, n. 20.
24 Cambiaso, *Memorandum*, "forse per dare una lezione di fatto ai Greci Scismatici."

1- St. Georg Kilisesi (Onsekizinci yüzyıl)
2- Holy Trinity Kilisesi (1801-1846)
3- St. Esprit Kilisesi (1846-1854)
4- Enfant Jésus Kilisesi - St. John Chrysostom (1854-1870, yangında yok olmuş)
5- St. Esprit Kilisesi (1870-halen)

dersler verme eğilimi ayrıca İstanbul'da geçirdiği sürede kaleme aldığı—ve Karaköy'deki eskiden Cizvitlerce işletilen St. Benoit okulunun personelini oluşturan Lazaristlerle beraber kurduğu bir matbaa tarafından basılan—doktrinal eserlerden de açıkça belli olur.[25] Sık sık diyalog ve barışmayla gerçekten ilgileniyormuş gibi görünüyor fakat Ermeni Mekhitarist grubun (onun gözündeki) aşırı esnekliği konusunda katı Romacı bir duruş sergiliyordu. Dogmatik mesajının yanı sıra, muhtemelen bu yeni Katolik anıtının aynı zamanda, genellikle "post-Bizans" bazilika olarak adlandırılan ve Hilléreau'nun da hakkında gayet aşağılayıcı yorumlarda bulunduğu yerel Rum geleneğiyle, hem rekabet etmesi, hem de kendisini ondan ayırması amaçlanıyordu. 1837'de Marchand'a yazdığı mektupta, kentteki Rum Ortodoks kiliselerinin (ki aralarında en öne çıkan 1804'te Hilléreau'nun ilk piskoposluk makamına çok yakın bir yerde inşa edilen, Galatasaray'daki Panaghia olmalıdır) temel tekbiçimliliğine dikkat çektikten ve Rumların dini tasvirlerinin "zevksizliği"ne dair yorum yaptıktan sonra şöyle diyordu:[26] "Bu binaların planını ilham

25 Hilléreau, *Exposé de la véritable doctrine orthodoxe, ou Cours abrégé d'instructions religieuses propres a préparer le rétablissement de l'unité catholique dans l'Orient* (İstanbul, imprimerie de St. Benoit-Galata, 1851). Lazarit matbaası da Hilléreau'nun piskoposluğu döneminde, 1830'ların sonlarında kurulmuştu. Bkz. "The Mission of Constantinople: Letter of Mr. Leleu, Lazarite Missionary, to Mr. Etienne, Procurator-General of the Lazarite Community," 14 Haziran 1837, *Annals of the Propagation of the Faith*, cilt 1 (Ocak 1838), 331-32.

26 "Rum kiliselerinin hepsi bir orta ve iki yan koridor, önde bir revak planına göre yapılmışlar ve bizimkilerden

444 L'ILLUSTRATION, JOURNAL UNIVERSEL

Nouveaux édifices à Constantinople.

Eglise catholique de l'Enfant-Jésus, à Pera. — D'après un dessin de M. Léon Parvillée.

Şekil 11. İsa'nın Kutsallar Kutsalı Adı (veya Enfant Jésus) Kilisesi, *L'Illustration: Journal Universel*, v. 24 (Temmuz 1854).

eden ve inşasını yöneten Hıristiyanlığın asil ve bağımsız ruhu olsaydı eğer, tutsak bir halk tarafından icra edilmiş olmanın bu kadar çok izini taşımazlardı."[27]

St. Esprit Kilisesi'nin (yerel standartlara göre) biraz iddialı mimari ve dekoratif tasarımı, aynı zamanda kentteki Katolik ibadethanelerine rahatsız edici derecede benzer olan fakat asla onlarla karıştırılmaması gereken "diğer" kiliselerin çağrıştırdığı "tutsaklık" hissine bir tepki olarak da düşünülebilir. St. Esprit 5 Temmuz 1846'da kutsandı ve ertesi gün Hilléreau yeni kilisenin St. Antoine ve Santa Maria Draperis kiliselerinin yetki alanlarından birazının da alınmasıyla oluşturulacak yeni yetki alanını yaratan bir bildiri yayınladı. Yakın dönemde, kendilerine bu bölgede bedelsiz olarak evler verildikten sonra yeni kilisenin çevresindeki semte yerleşen Katoliklerin manevi rehberlikten mahrum kalmamaları gerektiğini belirtiyordu.

Bununla birlikte, bu makamın Pera'nın merkezinden uzaklığıyla ilgili şikayetler, 1854'te yeni bir katedral ve sarayın daha yapımıyla sonuçlandı. Cambiaso "Roma'dan emirle mi yoksa kendi inisiyatifiyle mi bilinmez," diyerek bu konunun net olmadığını belirttikten sonra, "Monsenyör'ün kendisi başka evler satın aldı ve Tiyatro ile Fransız Soeurs de Charité hastanesi arasında bir kilise daha kurdu," diyerek devam eder.[28]

sadece boyut olarak farklılar. Giriş kapısının üzerine kadınlar için bir galeri bulunuyor, zira kilisenin alt katı erkeklere ayrılmış oluyor... Resimler ve varaklar bol miktarda fakat çok zevksizler; resimler ahşap üzerine yapılıyor ve tek tek madalyonları andıracak bir şekilde yapılıyorlar..." Hilléreau'dan Marchand'a, *Annals of the Propagation of the Faith*, 338-39.

27 Hilléreau'dan Marchand'a, *Annals of the Propagation of the Faith*, 339.

28 Cambiaso, *Memorandum*. Bu metinde bahsedilen tiyatro 1870 yangınında yanan ve yerine Cité de Péra, yani

Hilléreau 1854 sonlarına doğru kiliseye bitişik saraya yerleşti ve 1 Mart 1855'teki ölümüne değin orada yaşadı. Yeni kiliseyi "İsa'nın—veya Kurtarıcı Tanrı'nın—Kutsallar Kutsalı Adı" olarak adarken "belki yine burada, bu sefer İsa Mesih'in ilahiliğini inkar eden Türklere, bir ders vermek istiyordu."[29]

Bu kilise ve saray 1870 Pera yangınında tahrip olduktan sonra, piskoposluk makamı artık kentin gayet yoğun şekilde yerleşilmiş Levanten semtinin merkezinde yer alan St. Esprit'e döndü. Yangında kaybedilen kilisenin tam konumu D'Ostoya'nın 1858 tarihli Pera haritasında belirtilmiştir. 1854'te Roma'da basılan *Albo pittorico*'da ve daha sonra Fransız *Illustration*'da yayımlanan bir tasvir (Şekil 10) kilisenin görsel ve mimari olarak Hilléreau'nun İstanbul'a vardığında hem Katolik hem de Ortodoks kiliselerinin karakteristiği olarak dikkat çektiği yerel bazilika tipinden St. Esprit'ten bile daha uzak görünen içini resmeder. Tasvirde (ki orijinal olarak Fransa'daki değil Roma'daki yayın için yaratılmıştır) yer alan sarıklı bir ziyaretçi, Cambiaso'nun kilisenin adanışında muhataplarının Türkler olduğuna dair imasını doğruluyor olabilir. Bu yeni katedrali de Gaspare Fossati tasarlamıştı ve iç dekorasyonda kendisine Viollet-le-Duc'ün Fransız müridi, *Architecture et decoration turques au XVe siècle* (1874) kitabının yazarı, 1867 Paris Evrensel Sergisi'ndeki Osmanlı pavyonlarının tasarımcısı ve İstanbul'a kartonpiyer (*carton-pierre*) tekniğini getiren Léon Parvillé yardım etmişti.[30] Hilléreau'nun ölümünden sonra, makamında kısa bir süre için, yerel muhataplara "dersler" vermekle öncülü kadar ilgilenmeyen İzmirli piskopos Mussabini oturmuş, kilisenin adını değiştirerek onu Katolikler tarafından İstanbul'un koruyucu azizi kabul edilen Aziz İoannis Chrysostomos'a adamıştı (Şekil 11).[31]

Sonuç

Osmanlı başkentinin on dokuzuncu yüzyıl ortalarında dönüşüm geçirmekte olan çehresinde, toplumsal ve siyasi değişimler, çoğu kez yeni kentsel simgeler ve bina türleriyle vurgulanan yeni yerelliklerin ve mekânların oluşturulmasıyla el ele gidiyordu. İmparatorluk sarayları, okullar, bankalar, oteller, elçilikler, camiler, kiliseler ve sinagoglar dinamik bir ulusal, siyasi, ekonomik, kültürel ve dini ilişkiler yelpazesi oluşturuyordu. 1831 yangını Pera'daki farklı topluluklara kentin çoklu kimlikler ve ittifaklardan oluşan manzarasını karmaşık ve diyalojik bir biçimde tekrar şekillendirme fırsatı vermişti. Hilléreau bu mekânsal ve sembolik tekrar tanımlanma sürecinde önemli bir aktördü ve katkıları çelişen baskıların, fırsatların, hasımlıkların, pazarlıkların ve diyalogların sonucu olarak bağlamsallaştırılmalıdır. İstanbul'un çehresinde bıraktığı iz, hem kalıcı

bugünkü Çiçek Pasajı, inşa edilen Naum Tiyatrosu'ydu. Fransız Hastanesi ise Taksim'deki mevcut Fransız konsolosluğunun yerindeydi.

29 Cambiaso, *Memorandum*.

30 Miyuki Aoki Girardelli, "A Parisian in Istanbul: Ambivalent Perceptions of Léon Parvillée," *Thirteenth International Congress of Turkish Art*, ed. G. Dâvid ve I. Gerelyes, (Budapeşte: Hungarian National Museum, 2009), 83-94.

31 Cambiaso, *Memorandum*.

hem de geçiciydi; zira çerçevesi içinde çalıştığı son dönem Osmanlı devletinin birbiriyle çatışan özerklikleri, çoklu hukuk rejimleri ve etnik-kültürel parçalanmaları, başarılarının müphemliğinde belirleyiciydi. Şahit oldukları ve kısmen de gerçekleştirilmesine katkıda bulundukları—Ranciére'nin deyişiyle—"makul olanın yeni bir dağılımı" olarak nitelenebilirdi; buradaki tek önemli fark bu eylemin bir *dissensus*[32] durumuna yol açmamış olmasıydı.[33] Daha çok, egemen Osmanlı anlam düzenine karşı koyan muhafazakar mesajlar ortaya konuyor ancak kentsel ve toplumsal düzeyde tutucu Katolik ahlaki anlayıştan yana bir tavır sergileniyordu.

Katolik semt kiliselerinin bölgelerini baştan çizerken ve yeni St. Esprit kilise bölgesini yaratırken Hilléreau'nun yaptığı gibi sınır çizmek ve kentsel ayrımları belirlemek gerçekten de, Spiro Kostof'un deyişiyle, "kentlerin başlangıcından beri... kentsel düzen içinde nasıl yönetildiğimizi—nasıl vergilendirildiğimizi, askere alındığımızı veya kontrol altında tutulduğumuzu—belirleyen,"[34] o elle tutulamayan, görünmez çizgi ve sınırlarla bağlantılı olarak önemli ve hatta kurucu bir iktidar kullanım şeklidir. Galata'nın surları gayet gözle görülür ve elle tutulurdu, fakat Hilléreau tarafından yaratılmamışlardı veya Katolik olmayan tebaanın gözünde bir kilise bölge sınırı olarak anlamlı değillerdi. Hilléreau'nun ve önceki yüzyılda öncülü Mauri'nin çizgileri, hem bir birey, hem de bir cemaatin parçası olarak Katolik bir tebaanın yaşamının hayati yönlerini belirlemekteydi. Vaftiz, evlilik ve ölümün yanı sıra Katolik olmayan Hıristiyanlara yönelik misyonerlik ve propaganda, ayrıca gayrimenkul kiralanması veya alımı, Galata ve Pera'nın daha yoksul sakinlerine yönelik bağış ve düşük faizli kredilerin idaresi de dahil ekonomik meseleler o çizgilere göre idare ediliyordu.[35]

Ne var ki, bırakın kilise bölgelerinin idaresini ve sınırlarını, hiçbir Katolik hiyerarşisini tanımayan Osmanlı yetkilileri için bu çizgiler veya sınırlar ne anlamlıydı, ne de onlar tarafından biliniyordu. Papalık başpiskoposunun kendisi, hepsi toplu olarak bir Katolik elçi tarafından temsil edilmesi gereken diğer Katolik sakinlerden daha üst düzey veya onların temsilcisi olarak kabul edilmiyordu. Görünmez ve elle tutulmaz çizgileri ötesinde, Hilléreau ayrıca somut ve önemli kentsel simgelerle görsel çevreyi de etkileyebilmiş, temsil ettiği otoritenin doktrinel ve siyasi görüşlerini kentin görünüşüne işleyebilmişti. Bu anlamda da, kentsel dokuya işlediği mesajlar ve anlamlar Pera ve İstanbul'daki farklı topluluklarca farklı şekillerde algılanmış ve muhtemelen Müslümanların çoğunca anlaşılmamıştı. Eserlerinin bazıları 1870 yangınınca silinmiş ve yaptırdığı iki kilisenin adanmasıyla iletilen "dersler" uzun vadede pek anlamlı olmamıştı.

32 *Dissensus*: "İki anlam rejimi, iki farklı duyumsal dünya" arasındaki toplumsal değişim yaratan çatışma anları. (Jacques Ranciére, *The Emancipated Spectator* [Londra ve New York: Verso Books, 2009], 56)—ç.n.

33 Jacques Rancière, *Dissensus: On Politics and Aesthetics* (Londra; New York: Bloomsbury Publishing, 2015).

34 Kostof, *The City Assembled*, 72.

35 Galata ve Pera'daki Katoliklerin toplumsal ve maddi tarihinin bu yönleri yer yer benim daha önceki dipnotlarda bahsedilen çalışmalarımda ve Rinaldo Marmara'nın çalışmalarında ele alınmıştır. Esas olarak Sacra Congregatio de Propaganda Fide'nin Roma arşivlerinde korunan belgelerden elde edilmişlerdir. Bu materyallerden kısıtlı bir seçki için bkz. Hofmann, *Il Vicaribvato apostolico di Costantinopoli*.

Bununla birlikte, Pera'nın Katolik topografyasını ve İstanbul'un on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısındaki gelişimini etkilediğine şüphe yoktur. Piskoposluk makamının 1846'da Pera'dan Pancaldi'ye naklinin ardından ortaya çıkan şikayetlere ve zorluklara rağmen—geniş bakıldığında—bu tasavvurun haklı ve öngörülü olduğu kabul edilebilir.

Hilléreau'nun hamiliğinin doktrinel yanına gelince, katedralin Kutsal Ruh'a adanışındaki örtülü mesaj 1913'te, Başpiskopos Sardi'nin döneminde cephesinin İtalyan inşaatçı G. Michelini tarafından tamamlanması sırasında, girişin üstüne *Spiritui Sancto qui ex Patre Filioque procedit* (Kutsal Ruh'a, ki o babadan ve Oğul'dan kaynaklanır) yazılmasıyla pekiştirilmişti. Daha sonra 1935'te, Hilléreau'nun İstanbul'a gelişinden tam yüz yıl sonra, yeni atanan başpiskopos Giuseppe Roncalli—geleceğin Papa XXIII. Johannes'i—Bulgaristan'dan gelerek halefi tarafından 1846'da yaptırılan aynı piskoposluk makamına yerleşmişti. Diyalog ve dinler arası anlayış yanlısı biri olarak, yazıtı cepheden sildirmiş ancak aynı zamanda Hilléreau'nun önceki yüzyılda yarattığı mekânları kullanmış ve restorasyonlarla bu mekanlara değer katmıştı. Hilléreau'nun 1846'da piskoposluğu oraya taşıma yönündeki cüretkar kararı olmasaydı Elmadağ'da bulunan ve 2000 yılında eski papanın adı verilen "Papa Roncalli" sokağı bugün orada olmazdı.

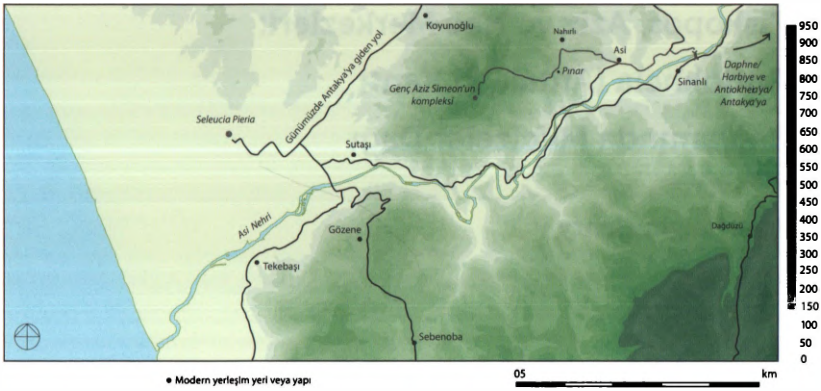
Piskopos, Aziz ve Hac Merkezleri: Antiokheia (Antakya) Kenti Bağlamında Mucizeler Dağı

Ayşe Belgin-Henry

Beşinci yüzyılda yaşamış "*protostylites*" Yaşlı Aziz Simeon'un (y. MS 390–459) münzevilik modelinin çok sayıda takipçisinden biri de Genç Aziz Simeon'du (y. MS 521–92). Yaşlı Simeon tüm zamanını Antiokheia yakınlarındaki Qal'at Sem'an'da bulunan bir sütunun tepesinde geçirmek suretiyle yaşamını Tanrı'ya adamıştı. Bu adanmışlığı, Hıristiyan camiasından doğrudan, coşkulu, yer yer de tartışmalı bir karşılık buldu ve kısa süre sonra uygulamaları stylitizm adı verilen yaygın bir fenomene dönüştü.[1] Stylitizm veya münzevi sütun yaşamı, biraz aşırı bir yönü de olmasına rağmen, izleyen yüzyıllarda Bizans İmparatorluğu'nun çeşitli köşelerinde çok sayıda *stylites*'in ortaya çıkmasıyla da görülebileceği gibi takdir edilen ve saygın bir münzevilik uygulaması olmaya devam etti.[2] Diğer yandan, metinlerden ve arkeolojik kayıtlardan tanıdığımız örnekler arasında pek azı Genç Aziz Simeon'unkiyle kıyaslanabilir bir mimari karşılık bulmuştur.[3] Simeon'un Mucizeler Dağı'ndaki (Samandağ) merkezi, Yaşlı Aziz Simeon Stylites'in ölümünden sonra anısına Qal'at Sem'an'da inşa edilen kompleks hariç, günümüze ulaşan yegâne anıtsal *stylites* yerleşimidir.

1 Beş ila on dokuzuncu yüzyıllar arasında yaşamış *stylites*'lere ilişkin genel bilgi için, bkz. Hippolyte Delehaye, *Les Saints Stylites* (Brüksel: Société des Bollandistes, 1923).
Bkz. Lukas A. Schachner, "*The Archaeology of the Stylite*," *Religious Diversity in Late Antiquity*, ed. D. M. Gwynn ve S. Bangert (Leiden: Brill, 2010), 329–98.

3 Daniel Stylites'in yerleşimini *Yaşam*'ından biliyoruz. Bkz. *Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon, and St. John the Almsgiver*, çev. ve ed. E. A. S. Dawes ve N. H. Baynes (New York: St Vladimir's Seminary Press, 1977), 1–84. Yerleşim Konstantinopolis'te Anaplous (İstinye) yakınlarındaydı. Bkz. Hippolyte Delehaye, *Les Saints*, LVIII; Jules Pargoire, "Anaple et Sosthène," *Izvyestiya russkago arkheologicheskago Instituta v Konstantinopolye* 3 (1898): 60–97. Yerleşimin imparatorluğun hamiliğinden faydalandığı kesindir ve anıtsal stylites yerleşimi örnekleri içinde Erken Bizans dönemine ait diğer tek mekân burasıdır. Ne var ki, yerleşimin kalıntıları tespit edilememiştir ve İstanbul'un kentsel gelişimi göz önünde bulundurulduğunda yakın gelecekte de muhtemelen öyle kalacaktır.



Şekil 1. Genç Aziz Simeon yerleşimi ve yakın çevresinin haritası (Olivier Henry).

Genç Aziz Simeon'un Mucizeler Dağı'ndaki kompleksi, Antiokheia'nın (bugünkü Hatay'da) 18 km güneybatısında, kentin limanı Seleucia Pieria'yı (Şekil 1) kente bağlayan bir Roma yoluna tepeden bakan bir konumdadır. İlk inşaat faaliyetleri Aziz Simeon Stylites'in MS 540 civarında zirveye varmasıyla başlamış, altıncı yüzyıl içinde iki ayrı evrede azizin son sütunu ve onun çevresindekiler de dahil kompleksin ana öğeleri tamamlanmıştır. İnşaat faaliyetleri, Antiokheia'nın, doğal felaketler, bir dizi salgın hastalık, siyasi ve dini çatışmalar ve en yıkıcılarından biri MS 540'ta kentin Perslerce yağmalanması olan askeri harekâtlarla dolu kritik bir dönemine denk gelmiştir.[4] Merkezin Antiokheia'ya yakınlığı ve yoğun bir ticaret yolundan görünür olması bu bağlamda özellikle dikkat çekicidir. Bu aynı zamanda akıllara kompleksin bu sorunlu dönemde kent ve çevresindeki topraklar için önemi ve rolü konusunda da birtakım sorular getirmektedir.

Bununla birlikte, bina kompleksi normalde Antiokheia'nın kentsel dinamikleriyle alakalı bir proje olarak görülmediği için, alanla kentin etkileşimi literatürde en az ele alınan konulardan birisidir. Yedinci yüzyıldan iki anonim hagiografi metni aziz, aziz adına inşa edilen merkez ve bu merkezin inşaat süreci hakkında bolca kanıt sunar. Söz konusu metinlerin, kompleksin ilahi hamilik aracılığıyla ve ziyaretçilerin emeklerini adak olarak sunmalarıyla ortaya çıktığını belirtmeleri de yerel ve rastgele bir inşa süreci tablosu çizer.[5] Genç Aziz Simeon'a adanan merkezdeki dekorasyonun sınırlı olması da

4 Genel bir bakış için, bkz. Glanville Downey, *A History of Antioch in Syria, from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton: PUP, 1961), 503-71. Son çalışmalar altıncı yüzyıl ve sonrasına dair basite kaçan okumalara karşı bizi uyarıyor. Dikkate değer değerlendirmelerden ve tartışmalardan biri için, bkz. Asa Eger, "(Re)Mapping Medieval Antioch: Urban Transformations from the Early Islamic to the Middle Byzantine Periods," *DOP* 67 (2013): 95-98.

5 Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı için, özellikle bkz. *La Vie Ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, ed. P. Van den

bu görüşün oluşmasında rol oynamış olabilir; zira önemli hac mekânları çoğunlukla dekorasyonun hayati bir rol oynadığı son derece anıtsal ortamlar sunarlar.[6] Dahası, Mucizeler Dağı'ndaki yapı kompleksi sıklıkla, Yaşlı Aziz Simeon'un sütunu çevresinde inşa edilen ve Antiokheia yakınlarında yer alan diğer ünlü anıtsal yapı kompleksi Qal'at Sem'an ile karşılaştırılır. İki alan arasındaki, sütunları çevreleyen sekizgen avlu gibi benzerlikler araştırmacıların genellikle Mucizeler Dağı'nı, Qal'at Sem'an'ın "kafası karışık" bir kopyası olarak algılamalarına yol açmış, alanın benzersiz arkeolojik ortamını fark etmelerini engellemiştir.[7] Dolayısıyla Mucizeler Dağı'ndaki inşaatı yerel, (bir zamanlar Cyril Mango'nun ifade ettiği üzere) "kendi işini kendin yap türü bir operasyon" olarak kabul eden görüş pek sorgulanmamış ve birkaç istisnai tartışma dışında merkezin nasıl ve neden ortaya çıktığı gibi önemli bir soru büyük ölçüde göz ardı edilmiştir.[8] Diğer yandan, kesin olarak belirlenememekle birlikte, inşaat faaliyetlerinin *stylites* ile Antiokheia kilisesinin açık iş birliğine vurgu yapmaya yönlendirilmiş ve kentle çevresindeki bölge arasındaki bağları pekiştirme amacıyla girişilmiş olduğunu ima edecek kadar kanıt var gibi görünür.

Alanın ve Mimarisinin Kısa bir Tasviri[9]

Kompleksin ana yapıları bir dizi dış duvarla kuşatılmış dikdörtgen bir yerleşim planı içinde yer alır (Şekil 2). Dış duvar sistemi, hepsi kesin olarak tespit edilemeyen farklı inşa aşamalarının izlerini taşır. Bununla birlikte, topografyaya uygun olarak düzensiz inşa edilmiş batı kesiminin daha geç tarihe ait olduğu ve muhtemelen onuncu yüzyılda kompleks manastıra dönüştürüldükten sonra yapıldığı açıktır. Duvarlı kesimin ana girişi orijinal olarak kuzeyde, aşamalı olarak inşa edilmiş bir çifte kapı sisteminden sağlanmaktaydı. Kapının doğusundaki alan boyunca uzanan bir cenaze yapısı—muhtemelen bir toplu mezar—duvarların güneydoğu köşesini daha da belirginleştiriyordu. Alana kuzey kapıdan giren ziyaretçiler daha sonra dikdörtgen merkeze doğru yönlendiriliyorlardı.

Ven, cilt 1 (Brüksel: Société des Bollandistes, 1962), böl. 96, 92–94. Fransızca çevirisi için, bkz. *La Vie Ancienne de S. Syméon Stylite le Jeune*, ed. P. Van den Ven, cilt 2 (Brüksel: Société des Bollandistes, 1970). Martha, Aziz Simeon'un annesiydi ve Mucizeler Dağı'nda oğlunun yerleşiminde bulunan mezarı yakınında ayrı bir kült oluşmuştu. Van den Ven ayrıca Azize Martha'nın *Yaşam*'ının Yunanca metnini de yayıma hazırlamış ve metni Aziz Simeon'un *Yaşam*'ıyla birlikte çalışmasının ikinci cildine eklemişti. Şu tarih itibarıyla Azize Martha'nın *Yaşam*'ının yayımlanmış bir çevirisi yoktur; Charles N. Kuper'in çevirisi ve Azize Martha'nın *Yaşam*'ı üzerine incelemesi yakında çıkacak. Devam etmekte olan çalışmasını benimle paylaştığı için kendisine müteşekkirim.

6 Cynthia Hahn, "Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines," *Speculum* 72/4 (1997): 1079–1106.

7 Aktarılan betimlemenin kaynağı için, bkz. Jean-Pierre Sodini, "Saint-Syméon: l'influence de Saint-Syméon dans le culte et l'économie de l'Antiochène," *Les sanctuaires et leur rayonnement dans le monde méditerranéen de l'Antiquité a lépoque modern*, ed. J. de la Genière vd. (Paris: Diffusion de Boccard, 2010), 320.

8 Cyril Mango, *Byzantine Architecture* (New York: H. N. Abrams, 1974; tek. bas., Rizzoli, 1985), 18.

9 İnşaat aşamalarının tarihlendirilmesi de dahil burada özeti verilen ayrıntılı tartışma için bkz. Ayşe Belgin-Henry, "A Mobile Dialogue of an Immobile Saint: St. Symeon the Younger, Divine Liturgy, and the Architectural Setting," *Perceptions of the Body and Sacred Space in Late Antiquity and Byzantium*, ed. J. Bogdanović (Londra; New York: Routledge, 2018), 149–53.

Şekil 2. Dikdörtgen merkez (Ayşe Belgin-Henry ve Pascal Bouteiller).

İlk çalışmaların odağı azizin sütunu ile sekizgen avlu ve Kutsal Teslis Kilisesi (y. MS 540) de dahil çevresindeki yapılardı. Merkezdeki sütunü çevreleyen sekizgen avlu dört kemerli girişle dört ana yöne açılıyor ve sekizgen alandan kuzeye ve güneye iki ayrı koridor uzanıyordu. Kuzey koridor aynı zamanda karemsi bir bazilika olarak inşa edilen ve dikdörtgen çekirdeğin kuzeybatı köşesinde bulunan kuzey kilisenin narteksi olarak görev görüyordu. Kuzey kilise, biraz daha kuzeyde tek başına duran vaftizhaneyle bir ilişki içinde işlemiş olabilir. Dikdörtgen çekirdeğin batısında yer alan altıncı yüzyıldan kalma atrium ve giriş holü vasıtasıyla sütuna erişim sağlanıyordu. Giriş holünün kuzeyinde kalan imarethanenin altıncı yüzyıldan kalma doğu girişi, kuzey koridoruna açılıyordu.

Kesin olarak ikinci inşaat faaliyetlerine (Azize Martha'nın y. MS 562 olabileceği tahmin edilen ölümünden sonra) dahil olacak şekilde tarihlendirilebilen tek yapı Güney Kilisedir ve Martha'nın *Yaşam*'ına dayanarak anısına inşa edilmiş olduğu da neredeyse

kesin olarak tespit edilmiştir. Bu yapı, doğusu *trikhonkos* planlı bir bazilikadır ve hem bileşik plan tipi, hem de doğu-batı hattında hizalandırmak üzere bir çabaya işaret eden biraz farklı yönelimi ile diğer kiliselerden ayrılır. *Yaşamlar* bu dönemle ilgili başka ayrıntı sağlamamasına rağmen, o dönemdeki inşaat faaliyetlerinin çok daha kapsamlı olduğu söylenebilir. Sekizgenin güneybatında kalan *tetrakonkhos*un mimari ve dekoratif bakımlardan güney kilisesiyle kıyaslanabilir olması, Genç Aziz Simeon'un Kudüs'ten talep ettiği Gerçek Haç röliğinin burada saklandığını düşündürür. Dikdörtgen çekirdeğin güney kiliseyle aynı yönelimde kesilmiş olan kesme kaya kısımları (güney koridorun güney duvarı da dahil), yine dikdörtgen çekirdeğin ilk inşa aşamasında bitirilmemiş olup son halini, Azize Martha'nın ölümünden sonra, kompleks içinde güneye doğru yeni bir ziyaret rotası açma niyeti olduğu tahmin edilen dönemde almış olabileceğini akla getirmektedir.

Dahası, ikinci inşa faaliyetleri sırasında kısmen tamamlanmış veya uyarlanmış olan dikdörtgen çekirdek aslında bir bütün olarak tasarlanmış gibi görünür. Bu kesimin sıkışık planı dönemin diğer hac merkezlerinden, özellikle de Qal'at Sem'an'dan farklıdır ve kompleks sadece bir hac merkezi yerine azizin farklı yollardan litürjik ayinlerle etkileşime geçebileceği bir ortam olarak düşünüldüğünde bu fark daha iyi kavranabilir. Yerleşimin mimarisi de bu önermeyi destekler. Örneğin, dikdörtgen çekirdeğin, batıdaki atrium ve narteks işlevi gören giriş holü ile oluşturulmuş batı girişinden Kutsal Teslis Kilisesi'ne doğru vurgulayacak şekilde boylamasına uzatılmış ve sadece sütununun tepesindeki azizle bölünen eksenli iç planlaması, gerçek bir bazilikanın öğelerine dayandırılmış gibi görünüyor. Dikdörtgen çekirdeğin kuzey girişten bakıldığındaki dış görünüşü de bu algıyı pekiştiriyor olmalıdır. Kuzey kilisesinin dönemin geleneksel bazilika planından farklı olan karemsi planının muhtemelen yine bu göndermeye vurgu yapması amaçlanmıştı; bu şekilde kuzey kilisesinin apsisi, gerçek bazilikaların yan koridorundaki içerlek apsisleri andırırcasına biraz içeride kalmaktaydı. *Stylites*'ler kültünün ve Genç Aziz Simeon'un kendisinin litürjik söylemlere ve faaliyetlere tamamen asimile edilmesi, çeşitli araştırmacılar tarafından eski metinlere ve *eulogiai*'ya dayanarak incelenmiştir; fakat bu aynı zamanda mimariyle de ifadesini bulur. Dikdörtgen çekirdeğin dış yerleşiminden ana kilisenin mimari dekorasyonuna birçok düzeyde "Kilise" kavramının yansımaları yakalanabilmektedir. Mimariden ziyade *Yaşamlar*'a vurgu yapılmasından kaynaklanan alışılagelmiş anlayışa rağmen, dikdörtgen çekirdek sekizgeni çevreleyen birbirine yapışık binalardan oluşan rastgele bir kombinasyondan ziyade bir bütün olarak tasarlanmış benzersiz bir mekân gibi görünmektedir.

Oluşum Sürecinde Kült ve Kompleks

Daha önce de ifade edildiği üzere, Aziz Simeon'un *Yaşam*'ında sunulduğu haliyle kompleksin kökeninin açıklaması bir tarihsel gerçekliğe işaret etmeyip alanın ilahi bir bağlamda oynaması beklenen role vurgu yapar. *Yaşam*'da Tanrı Simeon'a sorar: "Bu

insanların ne kadar cesaretsiz olduklarını ve burada yaşayanların ve burayı ziyaret edenlerin varlıklarını rahatlatabilecek ve güven altına alabilecek her şeyden nasıl yoksun olduklarını görmüyor musun? Burayı öyle kurayım ki, bilgece tasarruflarımla onu senin insanlara yük olmayacağın ve ihtiyacın olan her şeyin durduğun yerde bulunacağı bir şekilde kılayım." Birkaç satır sonra bunun nedeni ayrıntılı olarak verilir: "Her şey durduğun yere, sakinlerin ve ziyaretçilerin hizmetine ait olacak, zira seni kutsallaştırdım ve kutsadım. Adını büyütüp pek çok insana ulaştıracağım. Krallar ve büyük insanlar dualarını sana edecekler."[10] Bu son açıklama, bu ilahi armağanın bulunduğu yeri azizin kutsallığının bir tezahürüne dönüştürmeyi amaçladığını açıkça belirtiyor.

Öte yandan, kimi araştırmacılar *Yaşam*'ın yazarlarından farklı şekilde, tarihsel bağlama dikkat çeker ve "yeni" bir Simeon Stylites kompleksi inşa etme kararının nedeni olarak dini gerilimlere vurgu yapar. Hem Peeters, hem de Sodini, Mucizeler Dağı'nın bir hac mekânı olarak Qal'at Sem'an'ın yerini almasının, eski mekânın miafizit keşişlerinin merkezlerinden biri haline geldikten sonra gerçekleştiğini savunur.[11] Peeters, Genç Simeon'un yerleşiminin bilinçli olarak Qal'at Sem'an'a rakip olarak yaratılmadığını düşünürken, Sodini Kefr Kermin katliamının altını çizerek bunu ima eder.[12] Saldırının ayrıntıları çok net olmamakla beraber, MS 517 yılında Khalkedoncu

10 Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, böl. 95, 6-11 ve 16-20. Pasajın Fransızca çevirisi için bkz. Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:91. Aslında bu sözler birkaç bölüm önce metni içinde yer alıyor. Bölüm 92 açıkça Simeon'un ziyaretçilerden maddi bir şey almayı kesinlikle reddettiğini belirtiyor ve Bölüm 93 de müritlerinin de bu konuda Simeon'un izinden gitmek zorunda olduklarını açıklıyor. Bu bağlamda, bölüm 94 Van den Ven'in iddia ettiği (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:90, n. 94:1) gibi, Simeon ve keşişlerin yaşam şartlarının anlatıldığı bölüm 65-67'nin "gereksiz bir tekrarı"ndan ibaret olmayıp, onun yerine yerleşimin bilinçli olarak yoksulluk yaşamını seçen ve bunda ısrar eden aziz ve keşişler için değil, ilahi talep üzerine hacılar için inşa edildiğinin altını açıkça çizen bir sonraki bölüme doğru stratejik bir adımdır. Daha beşinci yüzyıl sonlarında/altıncı yüzyılda dahi, Antiokheialı İsaakios "onlar (yani keşişler) (manevi) tepeleri terk ettiler ve çok sayıdaki şaşaalı inşa faaliyetleriyle derinlere indiler" diye yakınıyordu. Bkz. Sebastian Brock, "Early Syrian Asceticism," *Numen* 20/1 (1973): 17. Münzevinin birinin, hele de yirmili yaşların başlarındaki birinin, henüz hayattayken geniş bir bina kompleksiyle kuşatılması sorulara yol açabilirdi; tabii ki, hami Simeon'da olduğu gibi Tanrı, veya Daniel'de olduğu gibi imparator olduğunda bu ifade geçerli değildir. Van den Ven bu Genç Aziz Simeon yerleşimindeki sekizgenin bir anma işlevi olamayacağını, zira anlaşıldığı kadarıyla azizin kendi yaşamı süresince onurlandırılmak gibi bir beklentisi olmadığını ifade edereken bu gerilimi görüyor (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 1:211).
Beşinci ve altıncı yüzyılların Hıristolojik tartışmaları birkaç cümlede özetlenemeyecek kadar karmaşıktır. Bununla birlikte, tartışma özü itibarıyla İsa'nın şahsının yorumlanması ve İsa'nın iki (ilahi ve insani) doğasının açıkça tanımlandığı dördüncü ekümenik konsey, yani Khalkedon Konseyi (MS 451) çevresinde cereyan ediyordu. İleri sürülen doktrin konsensüs yaratmaktan ziyade tartışmaları, özellikle de "miafizit" (etten kemikten bedende birleşmiş tek bir doğa) modelinin varlığını sürdürdüğü doğu piskoposluklarında, daha da alevlendirmişti. Özellikle bkz. William H. C. Frend, *The Rise of the Monophysite Movement* (Cambridge: CUP, 1972).

12 Paul Peeters, "L'Église Géorgienne du Clibanion au Mont Admirable," *Analecta Bollandiana* 46 (1928): 252-53; Peeters, *Orient et Byzance: Le Tréfonds Oriental de L'hagiographie Byzantine* (Brüksel: Société des Bollandistes, 1950), 134-36; Jean-Pierre Sodini, "Saint Syméon, Lieu de Pèlerinage," *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 38 (2007): 117; Sodini, "Les stylites syriens (Ve-VIe siècles) entre cultes locaux et pèlerinages 'internationaux,'" *Le Pèlerinage de l'Antiquité à nos jours*, ed. A. Vauchez, 17-18.

öğretiyi destekleyen ve muhtemelen Qal'at Sem'an'a gitmekte olan kalabalık bir keşiş grubu, eski kaynaklarda "Yahudiler" olarak tarif edilen ama muhtemelen Khalkedon karşıtı partizanlar olan başka bir grubun saldırısına uğramıştı.[13] Dolayısıyla, Alpi'nin yorumuna göre, bu olay Qal'at Sem'an'ın daha MS 517 gibi erken bir tarihte yukarıda bahsedilen saldırının hedefi olan miafizitlerin kontrolünde olduğunu gösterir.

Üçüncü bir bakış açısıysa Antiokheia'yı etkileyen travmatik tarihsel olayları ele almaktır. Simeon'un İoannis Manastırı'ndan Mucizeler Dağı'nın zirvesine naklinden, MS 540'taki Perslerce yağma olayı bağlamında o kadar çok bahsedilmiştir ki, manastırın inşasının bu olaya bir tepki olup olmadığını merak etmemek imkânsızdır. Böylece, Seleucia Pieria'dan Antiokheia'ya giden ticaret yoluna tepeden bakan dağ da kutsanabilecekti. Gerçekten de, *stylites* buraya taşındıktan sonra dağa hiç zaman kaybetmeden "Mucizeler Dağı" adı verilmişti.[14] Kentsel topografyanın çeşitli biçimlerde ve Hıristiyan bir bağlamda tekrar tesis edilmesi yoluyla ilahi yardım temenni etme eğilimi Antiokheia'da MS 526 depremiyle, Silpius Dağı'nın antik adının Staurin olarak Hıristiyanlaştırılmasıyla başlamış olabilir.[15] 528'de meydana gelen depremin ardından Antiokheia'ya Theopolis yani "Tanrı'nın Kenti" adı verildikten sonra yaygınlaştığı ise şüphesizdir.[16] Dahası, 526 depreminden sonra, Azize Marinos'un kalıntılarının Gindaroupolis yakınlarında keşfedilip Antiokheia yakınlarına nakledilerek duvarların dışındaki Iulianus Kilisesi yakınlarına gömülmesi ile kentin kutsallaştırılması daha da belirgin bir hal almıştır.[17]

Yukarıdaki görüşlerin her biri Genç Aziz Simeon'un yerleşiminin inşa nedenini açıklayabilir; hatta *Yaşamlar*'ın önerdiği üstü kapalı ilahi hamilik iması bile topografyanın kutsallaştırılması bağlamında ele alınabilir. Bununla birlikte, Aziz Simeon'un *Yaşam*'ında, piskoposlarla ilgili ve hiçbir zaman tam olarak değerlendirilmemiş, fakat yukarıdaki önerilerin tümüyle bağlantılı olarak daha eksiksiz bir tablo çizilmesine izin veren ufak ama önemli bir ayrıntı yer alıyor.

13 Frédéric Alpi, "Sévère d'Atioche et la massacre de Kefr Kermin," *Tempora* 14/15 (2003/2004): 135-52. Alpi birkaç Yahudi saldırganın olabileceği ihtimalini reddetmese de, aynı zamanda bu bağlamda dogmatik hasımların "Yahudiler" olarak adlandırıldıklarının da altını çiziyor. Bu tartışma ve saldırganların Severos (Antiokheia Piskoposu) ve Petros'la (Amida Piskoposu) ilişkisi üzerine bir tartışma için bkz. Alpi, 144-46.

14 Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, böl. 65 (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:69). Ayrıca Persler İoannis'in manastırına ulaştıkları ve keşişler kaçmak zorunda kaldıkları için artık bir manastır için güvenli bir konum olarak görülmemiş olabilir (Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, böl. 59-60 için bkz. Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:65-66).

15 Malalas (ö. y. 570'ler) dağın adının değiştirilmesinin 526 depremiyle bağlantılı olup olmadığı konusunda pek net olmasa da, Downey isim değişikliğini bu olaya bağlıyor. Bkz. Downey, *A History of Antioch*, 523, n. 88.

16 Downey, *A History of Antioch*, 529.

17 *The Chronicle of John Malalas*, çev. E. M. Jeffreys vd. (Sydney: Australian Association for Byzantine Studies, 1986); Malalas 18.49 [452] (Jeffreys, *The Chronicle*, 265). Tarih kesin olmamakla birlikte 529-30 olarak kabul edilmiştir.

Aziz Simeon ve Ephraimios: Bir Diyalogun Başlangıcı

Genç Aziz Simeon'a diyakoz unvanı (y. MS 533–34) bahşedilirken Seleucia Pieria (adı bilinmiyor) ve Antiokheia (Ephraimios) piskoposları oradaydılar.[18] Daha sonra, Simeon rahip olurken (y. MS 553) Seleucia Pieria piskoposu (Denys) mevcuttu[19], fakat Antiokheia piskoposu Domninos yoktu. Dahası, birkaç on yıl sonra, azizin öldüğünü duyunca Mucizeler Dağı'na koşansa bir başka Antiokheia piskoposu, Gregorios'tu.[20] Yerleşim Seleucia Pieria'nın yetki alanında olduğundan oranın piskoposlarının hazır bulunması beklenen bir şeydir.[21] Fakat Antiokheia piskoposlarının hazır bulunmaları veya yokluklarının mimari bağlamla nasıl bir ilişkisi olabilir?

Simeon'un ömrü boyunca Antiokheia'da birbiri ardına beş piskopos görev yapmıştı: Euphrasios (521–26), Ephraimios (527–45), Domninos (545–59), Anastasios (559–70) ve Gregorios (570–93). *Yaşamlar*'da bunların ikisinden, Ephraimios ve Domninos'tan, özellikle bahsedilmiştir ve bu iki piskopos inşaat faaliyetlerinde de önemli bir rol oynamış olabilirler. *Yaşamlar*'da en öne çıkan piskopos Ephraimios'tur. Ephraimios, Simeon'u, aziz daha çocukken desteklemiş ve teşvik etmiştir.[22] Piskoposun ölümüne değinen uzun bir bölümde aziz ve annesiyle nasıl yoğun bir etkileşim içinde olduğundan açıkça bahsedilir.[23] Ne var ki, bu ilişkiyi siyasi bağlamında dışında tamamen kişisel bir düzeyde incelemek, özellikle de Ephraimios'un daha piskopos olmadan çok önceleri Antiokheia'da yerel siyasete karışmış olduğu düşünüldüğünde, aşırı basite kaçmak olur.

"Konsül" unvanı sadece onursal bir unvandı; yine de Ephraimios böyle bir geçmişe sahip az sayıdaki Doğu piskoposundan biriydi ve piskopos olmadan önce de Antiokheia'daki *Comes Orientis*'ti.[24] Euphrasios'un MS 526 depremindeki beklenmedik ölümünden sonra MS 527'de piskopos seçilmişti.[25] Ephraimios din adamı değildi; dolayısıyla kilisedeki deneyimlerinden ziyade, acilen yaralarını sarmaya ve onarıma muhtaç bir kente önderlik etme becerisini kanıtladığı için seçilmişti. Yüksek rütbeli, üst statüden ve muhtemelen zengin bir yurttaş olarak, Ephraimios Antiokheia'nın toparlanmasına yardımcı olabilecek bir finansal ve toplumsal şebekeye erişebilir ve onu harekete geçirebilirdi.[26]

18 Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, böl. 34 (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:40).

19 Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, böl. 134 (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:151-52).

20 Evagrios VI, 23; Michael Whitby, *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholaticus* (Liverpool: LUP, 2000), 315.

21 Paul Peeters, "Saint Thomas d'Émèse et la Vie de Sainte Martha," *Analecta Bollandiana* 45 (1927): 287, n. 3.

22 Ziyaret için, bkz. Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, böl. 25 (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:29–30); diyakozluk verilmesi için bkz. Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, böl. 34 (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:40–41).

23 Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, böl. 71 (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:77–78).

24 John R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, vol. 2 (Cambridge: CUP, 1980), 394–96.

25 Evagrios IV, 5 ve 6 (Whitby, *The Ecclesiastical History*, 203–205). Bu kısımlarda Malalas'ın kaynağı Evagrios'tu. Fakat Malalas Euphrasios'un ölümünden bahsetmiyor. Bkz. Pauline Allen, *Evagrius Scholasticus The Church Historian* (Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense, 1981), 177–79.

26 Evagrios: IV, 6 (Whitby, *The Ecclesiastical History*, 204): "Fakat Tanrı'nın insanları kutarıcı, darbeden önce şifasını düşünen, öfke kılıcını merhametle dengeleyen, çaresizlik anlarında kendi sempatisini sergileyen şefkati Doğu topraklarının dizginlerini elinde tutan Ephraimios'u yükseltti ki kent hiçbir şeyden mahrum

Piskoposla yeni *stylites* arasında bildiğimiz tek resmi etkileşim (ilk karşılaşmaları değil) Simeon'un diyakoz olarak görevlendirilmesiydi. Bu Ephraimios ve Seleucia Pieria'nın piskoposu da dahil kilise görevlilerinin katıldığı şaşaalı bir törendi.[27] Din adamlarıyla kutsal adamlar arasındaki farklı etkileşim türleri çeşitli çalışmalara konu olmuştur ve bu olay da benzer bir örnek olarak görülebilir.[28] Karmaşıklığını göz ardı etmek zor olmakla beraber, bu ilişki çoğunlukla bir liderlik diyaloğu olarak kendini göstermiştir.[29] Bu vaka özelindeki dikkat çekici nokta, alışılagelenden genç bir *stylites*'in bölgesel bir otorite şebekesi kurulmasına yardımcı olma potansiyelini Ephraimios'un farketmiş görünmesidir.[30]

Ephraimios bu bakımdan birkaç faktörü göz önünde bulundurmuş olabilir. Birincisi, Simeon kültünün köklerinin çok belirgin bir şekilde yerel olmasıdır. Simeon çok belirgin bir şekilde Antiokheia yöresinden bir uygulamayı (stylitizm) ve *protostylites* Simeon'a gönderme yapan bir ismi seçmişti. Antiokheia yöresindeki yerleşik münzevilik çevrelerine de kabul görmüş yerel bir *stylites* olan İoannis tarafından yetiştirilmişti. İoannis Manastırı'nın yeri de önemliydi, zira resmi olarak Seleucia Pieria'nın yetki alanındaydı, fakat aynı zamanda Antiokheia ve Daphne'den (günümüzde Harbiye) de kolaylıkla ulaşılabiliyordu. Genç Simeon'un kültü, Antiokheia'nın topraklarının dokusuyla iç içe geçmişti ve tesadüfe bakınız ki, Ephraimios Simeon ilk sütununa tırmandıktan hemen sonra genç münzeviden haberdar olmuş ve kısa süre sonra da *stylites*'i ziyaret etmişti.

Simeon'u kilise hiyerarşisine katma sembolik eylemi, *stylites*'in daha yüksek bir mevkiye getirilmesi, tam anlamıyla daha yüksek bir sütuna taşınması fiziksel hareketiyle de vurgulanmıştı. Bu aynı zamanda âdetten olan kilise görevlisi ilan edilmesi işleminin tamamlanması için de bir fırsat sunuyordu, oysa Daniel'e Konstantinopolis'te rahiplik

kalmayacak şekilde her türlü özeni göstersin diye. Bunun sonucunda, takdir içinde Antiokheialıların oğulları onu rahip olarak seçtiler ve o da kendisine bir ödül ve özel desteği için bir ayrıcalık olarak apostolik piskoposluk unvanını aldı."

27 Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, böl. 71 (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:77–8) ve böl. 33, (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2: 40–41).

28 Brown'un önemli makalesinde münzevilik dünyası da liderlik tartışmalarına dahil edilmişti. Bkz. Peter L. R. Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity," *JRS* 61 (1971): 80–101. Her ne kadar Brown'un kutsal insanların "hamiliğine" bakışı daha sonra kendisi tarafından bile eleştirilmiş olsa bile (özelikle bkz. Peter L. R. Brown, "The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity, 1971–1997," *Journal of Early Christian Studies* 6 [1998]: 353–76), liderlik bağlamında kutsal insanların önemi pek çok çalışmada tartışılmıştır. İyi bir değerlendirme makalesi için, bkz. Philip Rousseau, "Ascetics as Mediators and as Teachers," *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, ed. J. Howard-Johnston ve P. A. Hayward (Oxford: OUP, 2002), 53–55. Daha yakın tarihli bir bakış açısı için, bkz. Claudia Rapp, *Holy Bishops in Late Antiquity* (Berkeley: UC Press, 2005).

29 Rapp, *Holy Bishops*, 3–22.

30 Azizin yaşının, antropolojik bir bakış açısından bir harika çocuktan Rapp'ın "ruhani otorite," yani edilgen bir varlığa ilahi otorite bahşedilmesi nosyonu çevresinde teolojik yönlere kadar çeşitli olabilecek etkisi ilgi çekici bir tartışma konusudur (Rapp, *Holy Bishops*, 56). Bu yeni fenomenin (altı yaşındaki bir stylites) ayrıntıları ve nüansları o dönemde ne olmuş olursa olsun, Ephraimios bu fırsata dört elle sarılmış gibi görünüyor.

verildiğinde (Daniel sütunun tepesindeyken piskopos sütunun dibinde kalmıştı) bu yapılamamıştı.[31] Genç Simeon ise keşişlerce törenin yapılacağı sunağa mumlar, dualar ve ilahilerle taşınmış, kafilenin başını piskoposlar çekmişti. Tören Simeon'un yeni ve daha yüksek sütununa yerleştirilmesiyle sona ermişti.[32]

Ephraimios bu tören vasıtasıyla, genç münzevinin kabulüyle kilisedeki kendi otoritesinin tasdik edilmesi de dahil olmak üzere birkaç kazanç birden sağlamış olabilir. Ciddi dogma çatışmalarına maruz kalan bir kentte görevli olan ancak kilise geçmişi olmayan bir piskopos için bu son derece önemli bir eylemdi.[33] Daha da önemlisi, bu ortak etkinlik sayesinde, bir yandan Simeon kültünü sıkı şekilde Antiokheia'ya bağlarken bir yandan da hem genç Simeon'la, hem de Seleucia Pieria'yla bölgesel ilişkileri, üstelik de piskoposunun otoritesini çiğnemeden, stratejik olarak onurlandırmış oluyordu.

Antiokheia'nın topraklarında böyle sembolik toplanmalara uygun bir yer daha vardı: Qal'at Sem'an'daki Yaşlı Simeon'un kompleksi. Burası muhtemelen hâlâ önemli bir hac merkezi olmakla beraber (yerleşim birkaç on yıl sonra Evagrios tarafından ziyaret edilecekti) manastırı esas olarak miafizitti. Khalkedoncu keşişlerin Kefr Kermin'de katledilmesi (MS 517) muhtemelen böyle bir toplanmanın orada yapılmasını bir seçenek olmaktan çıkarıyordu. Hiç kuşkusuz, keşişler Antiokheialı kilise görevlilerini pek hoş karşılamazlardı, hatta açık düşmanlık bile sergileyebilirlerdi.[34] Öte yandan, Genç Simeon'un yerleşmiş olduğu İoannis'in manastırı, bölge sakinlerini "gerçek" otoriteye yönlendirme konusunda piskoposlarla iş birliği yapabilecek genç bir münzevi için hem mükemmel bir yerdeydi, hem de bu işe çok daha uygundu. İoannis Moschos (ö. y. 619) Khalkedoncu öğretiye sıcak bakan ve komünyonu Ephraimios'tan alan başka bir *stylites*'ten daha bahseder. Eskiden Severus'un müritlerinden olan bu *stylites* Hierapolis yakınlarına yerleşmişti. Her ne kadar bu ikinci hikâye din değiştirmeyle alakalı olsa da ister kurgusal ister gerçek örnekler olarak münzevilere kilise unvanları verilmesinin dini çatışmalar bağlamında öneminin vurgulandığı bir başka vaka teşkil eder.[35]

31 Üstelik görevlendirme Daniel'in karşı yönde iradesine rağmen yapılmıştı. Bkz. Dawes ve Baynes, *Three Byzantine Saints*, 31–32 içinde Daniel'in *Yaşam*'ı, böl. 42–43.

32 Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, böl. 34 (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:40).

33 Ephraimios kilise meselelerinde faal olmasına ve neo-Khalkedoncu doktrinin sıkı bir destekçisi olduğu bilinmesine rağmen, aynı zamanda Hieronymus'un "dün din öğrencisiyken bugün rahip. Dün tiyatroda, bugün kilisede. Akşam araba yarışlarında, sabah sunakta. Kısa süre önce oyuncuların hayranlarından biri, şimdiyse kutsal bakireleri kutsuyor," diye eleştirdiği piskoposlardan biriydi. Bkz. Hieronymus, Oceanus'a, PL 22, [663]; aktaran Rapp, *Holy Bishops*, 203. Buna rağmen, doktrin açısından farklılıklarına rağmen Pseudo-Zacharias ve Nikiulu İoannis'de aldığı övgülerden de görülebileceği gibi piskopos olarak saygınlık kazanmıştı. Bkz. Pseudo-Zacharias Kitap XIII: 4 aktaran Geoffrey Greatrex, Robert R. Phenix ve Cornelia B. Horn, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor* (Liverpool: LUP, 2011), 296; Nikiulu İoannis XC: 23 aktaran Robert H. Charles, *The Chronicle of John* (c. 690 A.D.); *Coptic Bishop of Nikiu* (Amsterdam: Ana-Philo Press, 1916), 135.

34 Alpi, "Kefr Kermin."

35 İoannis Moschos, Bölüm 36 aktaran John Wortley, *John Moschos: The Spiritual Meadow* (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1992), 25–26.

Genç Simeon'a unvanın verildiği zamanlar (y. MS 533) Seleucia Pieria ve Antiokheia piskoposlarının iş birliği yapmalarının gerçekten önemli olduğu bir dönemdi. İki kent de kısa süre önce çok yıkıcı iki depreme maruz kalmıştı (MS 526 ve 528) ve toparlanmaları için birbirlerine destek olmaları şarttı.[36] Dahası, MS 528 depreminden sonraki dönem Antiokheia ve civarı için sıkıntılarla doluydu. Şehir MS 531'de biri Persler, biri de Hunlardan olmak üzere iki saldırı tehlikesi atlattı ve MS 531'le 534 arasında iki kentte de çok ciddi hasara yol açmayan bir deprem daha yaşadı.[37] Antiokheia'da bu dönemde dini gerilim de yüksekti; bundan daha birkaç yıl önce (MS 531) Khalkedon karşıtı öğretilerin destekçilerini sürgüne gönderen bir imparatorluk fermanı bir grup tarafından şiddetle protesto edilmişti.[38]

Genç *stylites*'e unvan verilmesi, Antiokheia kilisesinin liderliğinde büyük bir özenle şaşaalı bir tören şeklinde düzenlenmişti. Mucizeler Dağı'nın tepesindeki binalar kompleksinin inşasına giden yoldaki ilk adım da bu olaymış gibi görünüyor. Bir sonraki adım hem Genç Simeon hem de Antiokheia şehri için kritik bir an olan kentin MS 540'ta Perslerce yağmalanması olacaktı.

Alanın İnşası ve Kentin Perslerce Yağmalanması

Yaşam, Antiokheia'nın Perslerce istilası ile Simeon'un Mucizeler Dağı'nın zirvesine nakli arasında yakın bir bağlantı kurar. Bu, hem yol açtığı yıkım, hem de bu yıkıcı sonuçta kritik bir rol oynayan üst düzey yetkililer arasında yarattığı çatışmalar yüzünden Antiokheia için çok önemli bir olaydı. Antiokheia'nın zaten yeterince karmaşık olan yerel siyaseti, saldırıdan önce, saldırı sırasında ve sonrasında faal olarak siyasete müdahale eden imparatorluk yetkilileri yüzünden daha da içinde çıkılmaz hale gelmiş gibi görünüyor.

Bu olayın esas kaynağı olan Prokopios (ö. 560'lar), Hüsrev (ö. 579) seferine başlamadan önce, Iustinianus'un yeğeni Germanus'u Antiokheia'ya, kenti muhtemel bir kuşatmaya hazırlamak üzere gönderdiğini ve peşinden bir de ordu gönderme sözü verdiğini iddia eder.[39] Vaat edilen ordunun zamanında gelemeyeceği anlaşılınca,

---

36 Merkez olarak Antiokheia ve limanı olarak Seleucia Pieria.

37 Malalas 18.60 [462–63], 18.70 [472] ve 18.79 [478] (Jeffreys, *The Chronicle of John Malalas*, 270; 274–75; 284). Tarih hakkında bir tartışma için, bkz. Downey, *A History of Antioch*, 533, n. 136.

38 Downey, *A History of Antioch*, 527; karş. Malalas 468: 64 (Jeffreys, *The Chronicle of John Malalas*, 273). Birkaç yıl sonra, MS 536–37'da Ephraimios Khalkedon yanlısı bir tura çıktı. Ephraimios'un turu için bkz. *Pseudo-Zacharias Kitap X: 1* (Greatrex, *The Chronicle of Pseudo-Zachariah Rhetor*, 399). Khalkedonculuk karşıtı camiaya yönelik zulümler tur sırasında zirve yapmıştı. Bkz. Susan Ashbrook Harvey, *Asceticism and Society in Crisis* (Berkeley: UC Press, 1990), 63.

39 Sonraki kaynakların çoğu bu olaydan bahsederken Prokopios'un *Savaşlar*'ından yararlanırlar; bkz. Procopius, *De Bello* [Savaşlar], Kitap 2:5–9 (Henry B. Dewing, *History of the Wars [Books I and II]: Procopius* [Londra: Bibliobazaar, 2007], 132–49); Malalas'ın 18.87'de [480] verdiği tarih bundan hariçtir (Jeffreys, *The Chronicle of John Malalas*, 285). Ayrıca bkz. Downey, *A History of Antioch*, 533–46. Bir diğer önemli kaynak, Evagrios, ise kaynak olarak Prokopios'u göstermekle birlikte, yorumunu bazı yerlerden başka kaynakları, bazı yerlerdeyse kendi deneyimini izleyerek sunar. Bkz. Allen, *Evagrius Scholasticus*, 185–87.

Germanus ve Antiokheialılar Hüsrev'le bir fidye pazarlığı yapmaya karar verirler. Broea piskoposu Meras elçilik görevini üstlenir ve kente yaklaşmakta olan Hüsrev'le buluşur. Pazarlıklar sonucu on *centenaria* altının fidye olarak verilmesinde anlaşılır fakat Megas kente döndüğünde ödemenin söz konusu olamayacağına hükmedilir. Bir yandan da Iustinianus tarafından kısa süre önce Antiokheia'ya gönderilen iki elçi, fidye pazarlığı yapılmasını men etmiş ve Ephraimios'u kenti Hüsrev'e bırakmakla suçlamıştır.

Hüsrev vardığında, Germanus ve Ephraimios kenti çoktan terk etmiştir. Pers hükümdarı pazarlıkta anlaşılan fidyeyi ister ama yerine Antiokheialıların hakaretlerine maruz kalır. Duvarlarda gedik açıldığı söylentisi yayılınca Romalı askerler ve pek çok vatandaş kentten kaçar, bu da yağmaya zemin hazırlamış olur. Pers ordusu Antiokheia'yı sistematik olarak yerle bir ederken Büyük Kilise'ye (muhtemelen binayı korumak adına, kilisenin hazineleri binanın içerisinde bıraklımıştı), Kerateion adında bir mahalleye ve Konstantinopolis'ten gelen elçilerin sığındığı Aziz Iulianus kilisesine dokunmazlar. Hüsrev Antiokheia'dan ayrılır ve elli *centenaria*'ya ek olarak yıllık beş *centenaria* ödeme karşılığında Roma topraklarından çıkma sözü verir.[40] Antiokheia'da ele geçirilen rehineler de "Hüsrev'in Antiokheiası" adı verilen bir kentte iskân edilir.[41]

Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı Simeon'un Perslerin istilası sırasında iki başarısına vurgu yapar, ancak bunların aktarıldığı şekilde gerçekleşmiş olmaları pek de muhtemel değildir. Birincisi, azizin manastırının yağmalanmasına müsaade etmemesi ve yaşanan tek kaybın Antiokheia'dan manastıra dönmekte olan iki keşiş olmasıdır.[42] İkincisi ise kaçıp kenti terk eden Germanus, Ephraimios ve muhtemelen pek çok ileri gelen Antiokheialı'nın aksine, diğerleri dağlara kaçıp kendisini terk ettiğinde bile Simeon'un yerini terk etmemiş olmasıdır.[43] Azizin korunmasının ardındaki gerçek, Hüsrev'in yağmadan hemen sonra dinlenmek için mola vermesi olabilir: Hüsrev kırsal kesimde gereksiz akınlarla kaynaklarını tüketmek yerine, Apamea'ya doğru yola koyulmadan önce Seleucia Pieria'nın kumsallarının ve Daphne'nin kaplıcalarının keyfini çıkarır.[44]

Bununla birlikte, *Yaşam*'da bu noktalara vurgu yapılması ve Simeon kültünün bu bağlamda yeşermesi şaşırtıcı değildir. Azizin dağın zirvesine nakledildiği törensel eylem, bundan kısa süre sonra gerçekleşecekti. Törene yalnızca manastırın keşişleri katılmıştı; piskoposlar mevcut değildi ve belki de son olaylar yüzünden gelebilecek durumda olan yoktu. Bu eylem dağın, Simeon'un sütunu olarak sahiplenilmesini temsil ediyor ve ayrıca kutsallaştırıldığını ifade ediyordu.[45]

40 Procopius, *De Bello* [Savaşlar], 2:10 (Dewing, *History of the Wars*, 152).

41 Procopius, *De Bello* [Savaşlar], 2:14 (Dewing, *History of the Wars*, 164).

42 Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, böl. 57 (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:65). Keşişlerden biri in başı vurulmuş, diğeriyse tutsak alınmıştı.

43 Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, böl. 60 (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:66–67).

44 Procopius, *De Bello* [Savaşlar], 2:11 (Dewing, *History of the Wars*, 153–56).

45 Bu nokta *Yaşam*'da Tanrı'nın Simeon'a şu sözleriyle açıklığa kavuşturulur: "Acele et, Simeon ve içinde kuşku olmadan Mucizeler Dağı'na tırman, zira bundan böyle onu kutsadığım için bahşettiğim senin adınla anılacak ve bu dağda senin adını daha da takdire şayan kılacağım, zira ben seninleyim" (Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, Bölüm 65; Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:69'de Fransızca versiyona dayandırılmıştır).

Öte yandan, Simeon kültünün güçlenmesi alanın inşasının hemen başlamasıyla sonuçlanmamıştı ve *Yaşam* da son sütununun ve kompleksin inşasının bu olaydan hemen sonra planlandığından veya başladığından bahsetmiyor. Dolayısıyla, inşaatın başlangıcı için genelde kabul edilen MS 541 tarihi de gerçek bir tarihleme yerine "kısa süre sonra"nın sayısal bir ifadesi olarak kabul edilmelidir. Öyle ki, eğer *Yaşam*'daki kronoloji güvenilir olsaydı, ki değildir, inşa tarihi 542 vebasından, Ephraimios'un 545'teki ölümünden veya 551 depreminden sonraya, ileri bir tarihe atılmalıdır. İnşa faaliyetlerinin başlamış olabileceği neredeyse on yıllık bir ara mevcuttur. Bununla birlikte, Perslerin istilasının ardından yaşanan olaylar göz önünde bulundurulacak olursa, tarihlendirme muhtemelen 540'ların ilk yarısıyla sınırlanmalıdır.

Perslerin yağmasını, yine İmparatorluk tarafından fonlanan başka bir imar dönemi takip eder.[46] Fakat Simeon'un yeni bina kompleksinin bu faaliyete dahil olduğuna dair bir belirti yoktur. Ne Prokopios *Yapılar*'da, ne de *Yaşamlar*'ın yazarları kompleksin yapımıyla imparatorluk arasında bir bağlantı kurmazlar. Tek bağlantı, ilk olarak Antiokheia'nın yeniden inşasında çalışan mevsimlik işçilerin, daha sonra Simeon'un yerleşiminde de çalışması gibi görünür.[47]

Ne var ki bina kompleksi rastgele inşa edilmiş parçalar dizisi değildir. İlk aşamada kendini gösteren mürekkep mimari organizasyonun yüksek kalitesi ve karmaşıklığı hem yerleşimde usta taş işçilerinin bulunduğunu[48] (aynı makalede Mango'nun da değindiği bir yön), hem de orada çalışan ustaları ve işçileri tutabilecek kaynakları destekleyen ve kontrol eden bir veya birden fazla haminin varlığını gösterir. Antiokheia'nın kaynak fazlalarının Mucizeler Dağı'na aktarılmasının ardında kim vardı ve onları anlamlı bir mimari sonuca kim yönlendirmişti? Daha da önemlisi, dağın zirvesini basit bir manastırın gerektirdiği pragmatik bir tepkinin çok ötesindeki anıtsal mimari öğelerle donatmaya kim, neden karar verdi?

Bu kişinin kimliğine dair açık bir kanıt olmamakla beraber, en akla yatkın aday Ephraimios'tur. Bu varsayım sadece Ephraimios'un itibarlı bir vatandaş, deneyimli bir siyasetçi ve hami olmasına değil (Pers istilasından sonra bile böyle başka figürlerin de hâlâ Antiokheia'da olduğu düşünülürse), aynı zamanda kilise dinamiklerinin ve Simeon'un görevlendirilme töreninden de görüldüğü üzere, kutsal insanlarla törensel çevrenin öneminin farkında olan bir piskopos olduğu gerçeğine dayanır. Dahası, yeni bir anıtsal hac merkezi kurmak için birtakım önemli nedenleri varmış gibi de görünmektedir.

Downey, Perslerin yağmasını "Romalıların itibarına vurulabilecek en büyük darbelerden biri" olarak tarif eder, ki Antiokheia için büyük bir darbe olduğuna

46 Procopius, *De Aedificiis* [Yapılar], II: 10 (Henry B. Dewing, *Procopius: Buildings* [Cambridge; Londra: HUP, 2002]).

47 Cyril Mango, "Isaurian Builders," *Polychronion: Festschrift Franz Dölger zum 75. Geburtstag*, ed. P. Wirth (Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag, 1966), 358–65.

48 A.g.e.

kuşku yoktur.[49] Bu kısmen imparatorluk yetkililerinin yerel yöneticilerin tehlike karşısında birlik içinde hareket etmeyi beceremmeleri ve şehrin sistematik olarak yağmalanmasından kaynaklanıyordu.[50] Ne var ki, Perslerin saldırısının metropolisin kendisinin yağmalanması dışında bir sonucu daha olmuştu: Perslerin başkenti Ktesiphon yakınlarında, Antiokheia'dan ele geçirilen bol miktarda *spolia*'nın kullanılması ve Romalı esirlerin iskân edilmesiyle "Hüsrev'in Antiokheiası" adında yeni bir kent kurulmuştu.[51] Coates-Stephens bu eylemi nihai bir iktidar gaspı olarak yorumlar. Antiokheia'dan ne kadar materyal alındığı bilinmese de söylemin kendisi bile aşağılayıcıdır.[52]

Üstüne üstlük, Antiokheia MS 542'de veba salgınına maruz kalır. Hastalıkla alakalı araştırma ve tartışmalar çoğunlukla kenti ve kırsal yöresini nüfus, toplum ve kentleşme açısından nasıl etkilediği çevresinde cereyan eder.[53] Fakat vebaya karşı verilen toplumsal ve şahsi tepkiler de aynı derecede ilginçtir ve Stathakopoulos birkaç çalışmasında bu konulara eğilmiştir.[54] Stathakopoulos, yerel azizlere yönelmenin yaygın olarak görüldüğü "metafizik-eskatolojik" bir popüler tepki tarif eder.[55] Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı Stathakopoulos'un altıncı yüzyıl Antiokheia'sı için en çok başvurduğu kaynaklardan biridir ve bu şaşırtıcı değildir, zira Antiokheialılar sıkıntıları sırasında yörenin kutsal insanı Simeon'a yönelirlerdi.

Bununla birlikte, *Yaşam* vebadan sık sık azizin adını anarak dua etmenin insanları koruyacağı bir Tanrı gazabı olarak bahsederken bu Ortodoks görüşün gündelik yaşamda alternatifleri varmış gibi görünür. Örneğin, kimileri Konstantinopolis'te olduğu gibi vebanın nedenini astroloji alanında aramış olabilir ki *Yaşam* Genç Aziz Simeon'un kendisinin de bu kategorideki argümanları reddettiğinden bahseder.[56] Dolayısıyla,

49 Downey, *A History of Antioch*, 546.

50 Prokopios Ephraimios'u diğerlerinden daha fazla hedef gösteriyor gibi görünüyor; gerçi *Savaşlar*'ı imparatorluk görevlisi olarak yazdığından imparatorluk elçilerini de suçlayamazdı. Özellikle bkz. Glenville Downey, "The Persian Campaign in Syria in A.D. 540," *Speculum* 28/2 (Nisan, 1953): 344.

51 Özellikle şehirdeki mermerlerin yağmalanması hakkında bkz. Procopius, *De Bello* [Savaşlar] 2:9 (Dewing, *History of the Wars*, 149) ve Hüsrev'in Antiokheia'sının inşası hakkında bkz. a.g.e. 2:14 (Dewing, *History of the Wars*, 164). Ephesoslu İoannes (Pseudo-Dionysius'un metnine katılmış halde) Antiokheia'daki mimari yağmalamanın boyutlarından daha açıkça bahseder. Bkz. Witold Witakowski, *Pseudo-Dionysius of Tel-Mahre: Chronicle Part III* (Liverpool: LUP, 1996), 64.

52 Robert Coates-Stephens, "Attitudes to *Spolia* in some Late Antique Texts," *Theory and Practice in Late Antique Archaeology*, ed. L. Lavan ve W. Bowden (Leiden; Boston: Brill, 2003), 347.

53 Tartışmanın ve alakalı kaynakçanın genel bir tablosu için, bkz. Hugh N. Kennedy, "Justinianic Plague in Syria and the Archaeological Evidence," *Plague and the End of Antiquity*, ed. L. K. Little (New York: CUP, 2007), 87–95. Antiokheia'daki veba salgınının en şahsi anlatısını, çocukluğunda vebanın ilk dalgasında (fakat Antiokheia dışında bir yerlerde) hastalanan ama hayatta kalan Evagrios bizlere sağlar. Antiokheia'da yaşadığı dönemde, takip eden dalgalarda ailesinin çoğunu kaybeder. Özellikle bkz. Evagrios, IV:29 (Whitby, *The Ecclesiastical History*, 229–32).

54 Dionysios Stathakopoulos, *Famine and Pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire* (Surrey: Ashgate, 2004).

55 Özellikle bkz. Dionysios Stathakopoulos, "Crime and Punishment," *Plague and the End of Antiquity*, ed. L. K. Little (New York: CUP, 2007), 109–10.

56 Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, böl. 157 (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:138–39). Pasajları aktaran Stathakopoulos, "Crime and Punishment," 108.

Antiokheia kilisesinin astrolojik yorumlar veya büyü uygulamaları gibi alternatifler yerine Simeon'un adına dua edilmesini tercih etmesi ve bunu desteklemesi şaşırtıcı değildir.[57]

Sonuçta, 540'ların ilk yıllarında, Antiokheia biri askeri, biri mimari iki felaketin ardından tekrar inşa sürecindeydi. Bundan birkaç yıl sonra şehir ciddi bir veba salgını geçirdi. Her iki vakada da Simeon kültünün Antiokheia'daki yerini daha da pekiştirirken kültün Antiokheia kilisesinden soyutlanmış bir şekilde de geliştiğini varsaymak gerçekçi olmaz. Pers istilasının ardından, aziz, ilahi yardım taleplerine cevabın tecessümlerinin öne çıkanlarından biriydi ve kısa süre sonra da kutsamasının alanını, yeni sütunu olarak ilan edilen dağı vasıtasıyla topografyayı da kapsayacak şekilde genişletecekti.[58] Qal'at Sem'an'daki mevcut ancak erişimi zor mabede verilen referanslar da bu kutsamayı daha da pekiştiriyor ve vurguluyordu.

Öte yandan Ephraimios ilahi yardım sağlamaya yönelik başka çabaların da farkındaydı; o dönemdeki depremden sonra Antiokheia adını Theopolis yani "Tanrı'nın Kenti" olarak değiştirmişti.[59] Dahası, piskoposun kendisi de hamilik kavramına yabancı değildi ve piskoposluğu öncesi ve sırasında, Antiokheia'nın ve bölgenin Simeon'u için çeşitli kereler hamilik yapacaktı.[60] Simeon'un yerleşiminin Ephraimios'un doğrudan ve şahsi hamiliği altında inşa edilip edilmediği tam belli olmamakla beraber, ilahi iradenin hizmetinde ve kiliseye karşı sorumlulukları olan bir cemaat lideri olarak—projenin "tanrısal" bir proje oluşunu vurgulayarak ve şahsen yapımının tamamlanmasını faal olarak destekleyerek—inşasını desteklemiş olabilir. Dolayısıyla, inşaatın başlangıcının MS 540 (Pers istilası) ile MS 545 (Ephraimios'un ölümü) arasına tarihlendirilmesi, özellikle de Ephraimios'un piskoposluktaki halefi Domninos'un Simeon'la veya Antiokheia'nın yerel siyasetiyle selefinin ilişkilerine sahip olmadığı düşünüldüğünde, gayet akla yatkın geliyor.

MS 545'te Ephraimios ölünce piskopos olarak yerini alan Domninos'tan, Simeon'un *Yaşam*'ında olumsuz bir tonda bahsedilir. Eserin daha önce Trakya'da bir imarethanenin yöneticisi olarak görev yapan Domninos'la ilgili tek anekdotunda yeni piskoposun yoksullara karşı "merhamet" eksikliğinden ve Simeon'un nasıl kendisini "merhametli olmayı ibret yoluyla" öğretmek amacıyla cezalandırdığından bahsedilir.[61] Yeni piskoposun, azizle ve kompleksin inşasıyla pek ilgilenmemiş olması muhtemeldir. Ephraimios'un ölümünden sonra yerleşim, inşaatı bitirmek için kendi kaynaklarına

57 Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı andaçların iyileştirici araçlar olarak nasıl ve ne zaman kullanılacağı konusunda çok ayrıntılı bir metindir ve Simeon'un andaçlarının da tıbbi işlevlerinden özellikle bahsedilir. Bkz. Gary Vikan, "Art, Medicine and Magic in Early Byzantium," *DOP* 38 (1984): 67–73.

58 Akdiyle bir dağı kutsayan tek münzevi Simeon değildi; İakobos adında bir münzevi üzerinde yaşadığı tepeyi "kutsamaları" için bir kaynağa dönüştürmüştü. Bkz. Vikan, "Art, Medicine, Magic," 68.

59 Downey, *A History of Antioch*, 529.

60 Dahası, bir *Comes Orientis* olarak hamiliği doğal olarak Seleucia Pieria'yı da kapsıyordu: Bir kitabe Seleucia Pieria'yla Antiokheia arasındaki köprüleri ve yolları onarttırdığını belirtiyor. Bkz. IGLS 1142: Louis Jalabert; René Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie, Vol IIIb: Antioche* (Paris: Geuthner, 1953), 620–22.

61 Genç Aziz Simeon'un *Yaşam*'ı, böl. 72 (Van den Ven, *La Vie Ancienne*, 2:78–79).

başvurmak zorunda kalmış gibi görünüyor. Kaynak sıkıntısının en çok güney kısmında kendisini hissettirdiğine ve kompleksin geçici bir süre için bitmemiş olarak kaldığına dair bazı kanıtlar da mevcuttur. Daha sonra ikinci inşaat dalgası, kompleksin güneyindeki alanları kullanır, zira muhtemelen o taraflarda boş yer mevcuttur. Taş ustaları ikinci evrede de orijinal yapıların dikdörtgen sınırlarına uymuş gibi görünse de sonuçlar daha öncekilerden çok farklıdır. İnşaatın Azize Martha'nın ölümünden (y. MS 560–70) sonraki ikinci aşaması farklı bir bağlamda gerçekleşmiş ve kompleks geleneksel bir hac merkezine daha uygun öğelerin eklenmesiyle uyarlanmış gibi görünür.

Sonuç olarak, Mucizeler Dağı'ndaki orijinal inşa faaliyetlerinin, Antiokheia piskoposu Ephraimios aracılığıyla gerçekleştirilmiş olma ihtimali oldukça yüksektir. Kompleks Antiokheia ile Seleucia Pieria'nın topraklarını "mühürler"[62] ve ulviyeti, aziz ve kilise vasıtasıyla ihtiyaç duyulan alanlara yayar. Bunun yanında, mimari yerleşimi ise bütünsel entegrasyonlarını ön plana çıkartmaktadır. Mucizeler Dağı'nda kutsal olanla etkileşim, bilinçli olarak Seleucia Pieria ile Antiokheia arasında Asi Vadisi boyunda, halihazırda zaten yoğun dolaşımı pekiştirecek şekilde konumlandırılmış izlenimini verir. Genç Aziz Simeon'un yapı kompleksi geleneksel anlamda bir hac merkezinden ziyade, bir yandan ilahi olanın insanları kucaklayabileceği Antiokheia'dan Seleucia Pieria'ya uzanan bir kapsama alanına sahip bir merkez, diğer yandan—özellikle de Perslerin istilasından sonra—Antiokheia piskoposluğu tarafından Antiokheia kilisesinin önderlik rolüne inancı tazelemek amacıyla girişilmiş stratejik bir proje olarak görülmelidir.

62 İnşaat topografyayla da tam olarak bütünleşmiştir; sütunün kaidesi de dahil kompleksin büyük kesimleri kayadan yontulmuştur.

Erken Dönem Osmanlı Padişah Türbelerinde Aziz Benzeri Figürler Olarak Sultanlar

Zeynep Oğuz Kursar

Osmanlı sultanları on dördüncü yüzyılda ve on beşinci yüzyılın başlarında merkezi konumlarda yer alan cemaat camilerinin yanı sıra, birden çok kamusal işlevi olan ve merkezinde zaviyelerin yer aldığı sosyal-dini kompleksler inşa ettirmişlerdi. Bir anlamda bu yapılar Osmanlıların, binaları bir kompleksin parçaları olarak inşa etme çabasının bilinen ilk örneklerini temsil ederler. Tipik olarak Bizans yapım teknikleriyle inşa edilen, kentlerin dışında yer alan ve hamilerinin adıyla anılan bu tür zaviye kompleksleri, çevrelerinde yeni mahallelerin gelişimini teşvik eder ve bu da kent sınırlarını genişletirdi. Bunlar her ne kadar on altıncı yüzyılda camiye dönüştürülmüş olsalar da, mahremiyet ve kapalılıklarını korumuş olduklarından, kentlere adanmış merkezi konumdaki cuma camilerinin tekil anıtsallığıyla karşılaştırıldıklarında somut bir farklılık sergilerler.

Erken dönem Osmanlı sultanlarının türbeleri, Osmanlıların ilk başkenti Bursa'yı donatan sultani komplekslerin ayrılmaz bir parçasıdır. İlk iki hükümdar, Osman (h. ?-1324) ve Orhan (h. 1324-62) hariç—II. Mehmed'e ve onun yeni başkent İstanbul'daki ortogonal planlı anıtsal cuma camii kompleksine kadar—her bir sultan kendi adına bir zaviye kompleksi inşasına girişmiş; her sultanın türbesi kompleksine halefi tarafından ölümünden sonra eklenmiştir. Son araştırmalar, bu türbeli zaviye komplekslerinin Anadolu'daki Türk-Moğol etkileriyle bağlantısını kabul etmiştir. Bu yapılar, hem yerli Hıristiyanlara, hem de bölgeye yeni gelen (İslam'ı yeni kabul etmiş ve onun daha aykırı versiyonlarına mensup olan) topluluklara hitap etmesi amaçlandığı iddia edilen kolonizasyon araçları olarak kabul edilirler.[1]

1 Bkz. Sedat Emir, *Erken Osmanlı Mimarlığında Çok-İşlevli Yapılar: Kentsel Kolonizasyon Yapıları Olarak Zaviyeler*, 2 cilt [buradan sonra *Zaviyeler I veya II*] (İzmir: Akademi Kitabevi, 1994). Yoksulları beslemenin Osmanlı bağlamında kitleleri hoşnut etmenin bir yolu olarak rolü hakkında, bkz. Amy Singer, *Constructing Ottoman Beneficence: An Imperial Soup Kitchen in Jerusalem* (New York: SUNY Press, 2002). İslamlaşma sürecinin geç Ortaçağ ve Erken Modern Çağ Türk-Moğol dünyasında türbe komplekslerinde yemek dağıtımı ile ilişkisi hakkında, bkz. Zeynep Yürekli, *Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire: The Politics of Bektashi Shrines in the Classical Age* (Farnham, BK; Burlington, VT: Ashgate, 2012), 149-53.

Erken dönem Osmanlı sultanlarının Bursa'daki türbeleri çağdaş turistler ve hacılar nezdinde halen çok popüler olduğundan, ilk birkaç türbeyi mimari kompleksleri bağlamında ele almak ve onlara birer süreç olarak bakabilmek anlamlı olacaktır. Bu nedenle, bu makale zaviye komplekslerinin hanedan devamlılığı simgeleri olarak tasavvuru ve gelişiminde sultan türbelerinin rolünü incelemektedir.[2] Bursa'da on dördüncü yüzyılda inşa edilmiş ilk birkaç örneğe odaklanarak bu komplekslerin nasıl Türk-Moğol hükümdar kültü ve azizleri yüceltme uygulamasının Bizans kentinin mevcut mimari ve tarihi çehresine dahil edildiği yerler haline geldiğini göstermeyi amaçlıyorum.[3]

Moğollar Sonrası Bağlamda Anadolu'daki Türbeli Zaviye Kompleksleri

Moğolların batıya doğru genişlemesinin izinden, Sufilik de İlhanlı İran'ını ve onunla birlikte komşu Memluk Mısır'ı ve Suriye'sini de gittikçe daha çok etkilemeye başlamıştı. Sufi tarikatları, önde gelen şeyhlerin vaaz etmeleri ve kalıcı ruhani cemaatler kurmaları için birer üs görevi gören dergâhların çevresinde gelişiyordu. Bu şeyhler genellikle zaviyelerinin yakınlarında defnedilir ve velayetleri, zaman içinde kendi zaviyelerini kurarak şeyhlerinin öğreti ve velayetnamelerini aktaran müritleri tarafından yaşatılırdı.[4] Ortaçağ sonları İslam dünyasında çok yaygınlaşan aziz türbelerinin hissî ve etkisel gücü üzerinde hem hak iddia eden, hem de bu gücü kontrol eden Türk-Moğol hükümdarları arasında bu azizlere hamilik etmek çok büyük önem kazanmıştı.[5] Bu hükümdarların Sufi türbelerine olağandışı bağlılıkları, Türk-Moğol kültüründe hükümdar türbelerinin de Sufi azizlerininkine benzer bir kutsallığı olduğu gerçeğiyle bağlantılı olabilir.[6] Sufi türbeleri ağ örgüsü, İlhanlılarda Türk-Moğol hükümdar kültünün İslami bağlama uyarlanmasına paralel şekilde gelişmiştir. Sultan türbesi içeren ilk dönem Osmanlı kompleksleri de Sufi azizlerinin yüceltilmesi ve hükümdarın ilahi imajının yaşatılması bakımından bu çağdaş gelişmeleri yansıtmaktadır.

Osmanlılar II. Mehmed dönemine kadar Orta Asya veya Mısır'daki çağdaşlarınınkilerle kıyaslanabilecek büyük ölçekli sultani kompleksler inşa etmemişlerdi. Dahası, Osmanlı mimarisi, yerel Bitinya ve Misya mimari ve stilistik özelliklerini korumuştu. Nispeten mütevazı ölçeklerine rağmen, Bursa'daki erken dönem Osmanlı sultani türbeli kompleksler de, İlhanlı başkentleri Tebriz ve Sultaniye'deki derviş zaviyeleri veya Hz. Muhammed soyundan gelenler için

II. Murad'ın (h. 1421–44 ve 1446–51) zaviye kompleksindeki sultani türbeye odaklanan erken dönem Osmanlı sultan türbelerinin yasal ve eskatolojik boyutları tartışması için, bkz. Richard H. Turnbull, "The Muradiye Complex in Bursa and the Development of the Ottoman Funerary Tradition" (Doktora tezi, NYU, 2004).

3 Bu makalenin taslaklarından biri i okuyup çok değerli yorumlarda bulunduğu için Ünver Rüstem'e teşekkür ederim.

4 Sheila Blair, "Sufi Saints and Shrine Architecture in the Early Fourteenth Century," *Muqarnas* 7 (1990): 35–49.

5 Lisa Golombek, "The Cult of Saints and Shrine Architecture in the Fourteenth Century," *Near Eastern Numismatics, Iconography, and Epigraphy in honor of G. C. Miles*, ed. D. Kouymjian (Beyrut: AUB, 1974), 419–30.

6 Vasily V. Barthold, "The Burial Rites of the Turks and the Mongols," çev. J. M. Rogers, *Central Asiatic Journal* 14 (1970): 195–227.

misafirhaneler içeren yapıları gibi, hükümdarların çok işlevli komplekslere hamilik etmesi yönündeki bölgeler üstü eğilimi izlemekteydi. Osmanlıların kompleksleri de benzer hizmetler sunuyordu ama görkemli İlhanlı benzerlerine göre gösterişsizdiler; ayrıca İlhanlılarınkiler hükümdarların ihtişamlı türbeleri çevresinde inşa edilirken, Bursa'daki türbe komplekslerinin odağında zaviyeler vardı.[7]

Gerçekten de, Osmanlı sultani türbe kompleksleri esas olarak zaviyeler çevresinde çok işlevli hayır tesisleri olarak inşa edilmiş, kurucularının türbeleri ise bu komplekslere halefleri tarafından eklenmişti. Eğimli konumlarına tutunurken simetri veya dik açıları dikkate almayan bu kompleksler, fiziksel ve sembolik açıdan eklenerek gelişen karakterini öne çıkararak sergileyen bir şekilde düzenlenmişlerdi.[8] Sultandan sultana devam eden hamilik ürünü olan bu mekânlarda, süreklilik vurgusu açıktı. İlk Osmanlı sultanlarının türbeli komplekslerini meydana getiren yapıların organik biçimde yerleşimi aynı zamanda, Ortaçağ sonlarında Batı Anadolu'da Sufi azizlerin türbeleri çevresinde inşa edilen zaviye komplekslerini de yakından çağrıştırmaktadır.[9] Selçuklu ve Bizans topraklarının sınırlarındaki bu bölge, sınır etosunun aziz nitelikleri taşıyan kutsal savaşçılarca temsil edildiği efsanelerin doğuşuna da şahit olmuştur.[10] Osmanlı türbeli kompleksleri, türbeli Sufi kompleksleriyle biçimsel ve terminolojik benzerliklerinin ötesinde, onlarla aynı hizmetleri de sunardı. Buralarda ibadet edilir, konaklanır ve en önemlisi de, ziyaret eden hacılar iaşe edilirdi. Tıpkı azizlerinkiler gibi sultanların türbeleri de, ek bağışlardan ve sonraki definlerden de anlaşılabileceği üzere, sürekli hürmet görmeye devam etmiştir.

Pek de Mütevazı Olmayan Kökenler

Osmanlı hanedanına adını veren ve taze Osmanlı devletini on dördüncü yüzyıl başlarından aşağı yukarı 1324'e kadar yöneten Osman, ünlü Vefaî şeyhi Ede Balı'nın kızı Malhun'la (Mal Hatun olarak da bilinir) evlenmişti.[11] Osman'la şeyhin ilişkisini en

7 Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire* (Londra: Reaktion Books, 2007), 77.

8 On altıncı yüzyılda sultanların ölümlerinden sonra inşa edilen türbelerinin, Osmanlı İstanbul'unun tarihsel coğrafyası, kentsel tasarımı ve imparatorluk sembolizmiyle ilişkisi için, bkz. Gülru Necipoğlu, "Dynastic Imprints on the Cityscape: The Collective Message of Imperial Funerary Mosque Complexes in Istanbul," *Cimetières et traditions funéraires dans le monde islamique / İslâm Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri*, ed. J.-L. Bacqué-Grammont ve A. Tibet, 2 cilt (Ankara: TTK, 1996), 2:23–36.

9 Ethel Sara Wolper, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia* (University Park, PA: PSUP, 2003). Sedat Emir, Orhan'a atfedilen zaviyeler ile Tokat'ta inşa edilmiş bir grup İlhanlı zaviyesi arasındaki mimari ve planimetrik benzerlikleri ortaya koymuştur. Emir, *Zaviyeler I*.

10 Velayetnameler ile geç Ortaçağ'da ve erken modern çağda Bektaşi türbelerinin ve ağ örgülerinin gelişimi arasındaki ilişki hakkında, bkz. Yürekli, *Architecture and Hagiography*. Yürekli'nin restitüsyon planına göre en önemli iki Bektaşi türbe ve dergah kompleksinin etraflarında geliştiği on üçüncü yüzyıl yapılarının planları, erken Osmanlı sultan türbesi komplekslerindeki zaviyelerinkine çok benziyor.
Vefaî tarikatının bu dönemki Osmanlı hükümdarları üzerindeki nüfuzu ve tarikatla Babaî isyanı arasındaki bağlantı hakkında, bkz. Ahmet Yaşar Ocak, "The Wafa'i Tariqa (Wafa'iyya) During and After the Period of the Seljuks of Turkey: A New Approach to the History of Popular Mysticism in Turkey," *Mesogeios*, 25/26 (2005): 209–48.

iyi anlatan kaynaklardan biri, on beşinci yüzyıl vakanüvisi Aşıkpaşazade'nin Osmanlı hanedanının "kökenleri" babında sıkça zikredilen bir pasajıdır. Buna göre, Osman şeyhin zaviyesinde misafir olarak kalırken şöyle bir rüya görür:

> [...] azizün koynundan bir ay doğar, gelür Osman Gazi'nün koynuna girür. Bu ay kim Osman Gazi'nün koynuna girdüği demde göbeğinden bir ağaç biter, gölgesi âlemi tutar. Gölgesinün altında dağlar var. Ve hem dağun dibinden sular çıkar. Ve bu çıkan sulardan kim içer ve kim bağçeler suvarur ve kim çeşmeler akıdur. [12]

Osman daha sonra rüyasını şeyhe aktarır, şeyh de bunu Osman'ın ve soyundan gelenlerin saltanatının ilahi bir hak olduğu şeklinde yorumlar. Ardından Ede Balı, kızının Osman'la evleneceğini ilan eder ve bu nikahı kıyar; Osmanlı tarihlerinin çoğu da şeyhin kızının, Osman'ın halefi Orhan'ın annesi olduğunu iddia ederler. Böylece Ede Balı'nın kutsallığı, kızının Osman'ın çocuklarının annesi olmasıyla hanedanın geleceğine de uzanmış ve kazınmıştır. Şeyhin zaviyesinin, anlatımın çerçevesini oluşturması ve Osman'ın ziyaretinin, hanesi ile şeyh arasındaki bağlantının başlangıcı olması da önemli noktalardır. Ede Balı'nın kızının adı gerçekte farklı olabilir ama şeyhin tarihselliğine dair kanıtlar vardır ve kızının Osman'la evliliği de muhtemelen gerçekleşmiştir.[13]

Kaynaklara göre, Ede Balı ve Malhun'un peş peşe ölümleri üzerine Osman, Bilecik Kalesi'ndeki mezarlarını kendi elleriyle yapmıştır (Şekil 1).[14] Yine Osman'ın dönemine tarihlenen, hanedandan olmayan birkaç kişiye ait mezarın da buradaki varlığı bildirilir; ama hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.[15] İlginçtir ki Osman, babası Ertuğrul için bir mezar inşa ettirmemiş görünüyor. Eşini Ede Balı'nın yanına defnetme kararı ve türbe

12 Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşazade Tarihi: Osmanlı Tarihi (1285-1502)*, ed. Necdet Öztürk (İstanbul: Bilgi Kültür Sanat, 2013): 11–13. Neşri'nin biraz daha ileri tarihli ve daha devlet merkezli anlatısı da bu hikâyeyi tekrarlıyor. Bkz. Mehmed Neşri, *Kitab-ı Cihan-nüma: Neşri Tarihi*, ed. F. R. Unat ve M. A. Köymen, 2 cilt (Ankara: TTK, 1995 [1949]), 1:82–85. Tercüme için, bkz. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley; Los Angeles; Londra: UC Press, 1995), 8.

13 Orhan tarafından 1324'te kurulan bir vakfın vakfiyesinde Orhan'ın diğer akrabalarının yanı sıra bir Ömer Bey kızı Mal Hatun'un da adı geçiyor. Bu Mal Hatun, Ede Balı'nın kızı olmadığı gibi anlaşılan, Osman'dan üç ay önce vefat ettiğini nakleden çoğu tarihsel anlatının tersine, 1324'te hâlâ hayatta görünüyor. Bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Gazi Orhan Bey Vakfiyesi," *Belleten* 5 (1941), 285, n. 2. Uzunçarşılı, Orhan'ın annesinin adının on beşinci yüzyıl vakayinamelerinde Malhun, Rabia ve Balahun gibi farklı şekillerde verildiğine dikkat çekerek geleneklerin birden fazla kadından bahsediyor olabilecekleri ihtimalini öne sürer. Öte yandan, Osman'ın Ede Balı'nın bir kızıyla evliliği, başta bu kızın hamiliği yaptığı bir zaviyenin vakfına Kozağaçlı köyünü vakfettiğini gösteren bir mühimme kaydı olmak üzere, başka Osmanlı belgelerince de desteklenmektedir. Bkz. Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinin İlk Devri I: Ertuğrul, Osman, Orhan Gaziler, Hüdavendigar ve Yıldırım Bayezid 630–805 (1230–1402)*, 2. basım (İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları, 1989), 8 ve Kafadar, *Between Two Worlds*, 128–29 ve 187 n. 26.

14 Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşazade Tarihi*, 50.

15 Hakkında bilinen hiçbir tarihsel kayıt bulunmayan Bilecik yakınlarındaki Dursun Fakih türbesi modern bir yapıymış gibi görünüyor ve Ayverdi' in I. Süleyman (h. 1520–66) zamanından devlet belgelerine gönderme yaptığı Geyve yakınlarındaki bir zaviye de bir türbenin çevresinde kurulmuş olmalı ama günümüze bir kaydı veya fiziksel kanıtı kalmamıştır. Ayverdi, *İlk Devri I*, 13–14

Şekil 1. Orhan'ın camii ve Ede Balı'nın ziyaretgahı, güneyden görünüş (Kaynak: http://www.evliyalar.net).

komplekslerinin inşasıyla doğrudan ilgilenilmesi, rüya anlatısının köken mitini anımsatır. Kompleks, bir azizin soyu ile Osmanlı hanedanı arasındaki evlilik bağının mimari bir belgesi işlevi görür. Orhan daha sonra azizin ve kızı/sultan annesi Malhun'un türbelerinin çevresine bir zaviye inşa ettirmiştir.[16]

Bu zaviyenin özgün planı bilinmiyor ve şu anda türbeleri birbirine bağlayan ilave bina on dokuzuncu yüzyılda eklenmiş gibi görünüyor olsa da türbelerin özgün biçimlerini koruduğu söylenebilir. Malhun'un kenarları beşer metreden kısa ve kubbeli bir küpten ibaret türbesi, Ede Balı'nın türbesine tabi kılınmıştır, ki bu türbenin ana kütlesi de benzer boyutlarda olmakla beraber, eyvanvari kalın kemerlerle kuzeye ve güneye doğru ve mihraplı tonozlu yapışık bir mekanla da doğuya doğru genişletişmiştir. Hiyerarşi topografik olarak da barizdir: Şeyhin türbesi bir tepenin sırtında yer alırken, Malhun'unki onun eteğinde konumlandırılmıştır. Orhan tarafından zaviyenin batısında, ona yakın mesafede bir cami yaptırılmıştır.[17] Daha büyük bir kubbeli küp biçimindeki bu yapı, birkaç yapım aşamasından geçmiş ve minareleri sonradan eklenmiş gibi görünmektedir.[18] Bilinen en eski vakfiye 1490 tarihli olup 1410 tarihli kayıp bir nüshadan

16 Bkz. Ayverdi, *İlk Devri I*, 8.

17 On beşinci yüzyıl tarihçisi Neşri, yapının mimari hamiliğini I. Murad'a (h. 1362–89) atfediyor; fakat on altıncı yüzyıl mahkeme kayıtları ve yerel bilgilere göre yapı Orhan tarafından yaptırılmıştır. Bkz. Ayverdi, *İlk Devri I*, 34.

18 Yapının ne kitabesi ne de vakfiyesi günümüze ulaştığından, kesin yapım tarihini belirlemek imkânsızdır. Ne var ki, minarelerin çok sonra eklendiği kesindir. Cami ve türbelerin kıble yönü doğrudur ve erken Osmanlı

Şekil 2. Ede Balı'nın türbesinin içi (Fotoğraf: Zeynep Oğuz Kursar).

kopyalanmıştır ve buna göre, Ede Balı'nın türbesinin çevresindeki yapı(lar) bir zaviye olarak tarif edilir. Hem bu belge, hem de Orhan'ın mevcut vakfa ek gelir ve mülkler bağışladığını gösteren daha ileri tarihli bir kayıt, zaviyenin ana amacının oradan geçenlere (*ayende ve revende*) hizmet sunmak olduğunu belirtiyor (Şekil 2). Belgeler aynı zamanda kompleksi yöneten şeyhlerin en azından üç nesil boyunca doğrudan Ede Balı'nın soyundan geldiğini de gösteriyor.[19]

Yakındaki caminin başlangıçta zaviyenin bir parçası sayılıp sayılmadığı belli değildir; ama zaviyenin hiyerarşik düzende yerleştirilmiş iki türbenin etrafında geliştiği ve onlarla birlikte işlediği açıktır. Caminin dönüşümü, hatta belki de ilk başta inşası zaviyenin işlevi ve fiziki planındaki değişimlerle bağlantılı olabilir. Orhan'ın, Ede Balı'nın ve kendi annesinin türbelerini bir zaviye vakfı kurarak tek bir kurumsal çatı altında birleştirmesi, sultanın bu çifte türbeli kompleksi bir hac merkezi olarak öne çıkarma çabalarına işaret etmektedir. (Şekil 3). Orhan mimari hamilik ve misafirperverlik yoluyla kompleksi bir mabede dönüştürerek—şeyhe bağlılığına ve şeyhin kanını taşıdığının ilanına dair—sembolik mesajının ritüellerle yaşatılmasını garantiye almıştır.

Ayrıca, Orhan'ın kendini, Söğüt'te (bugünkü Eskişehir yakınları) dedesi Ertuğrul'a (ö. y. 1280) ait ve babası Osman'ın basit bir açık kabir olarak tutmayı tercih ettiği mezarda bir türbe inşa ettirmek zorunda hissetmesi de dikkat çekicidir. Bu yapı on dokuzuncu yüzyılda tamamen baştan inşa edilmiş olup, özgün konumu ve mimarisi bilinmemektedir. Osman'ın da geçici olarak o civara defnedilmiş olması mümkündür:[20]

mimarisinde böyle doğru bir yönelime ender rastlanmakla beraber, caminin taş işçiliği, duvar kalınlığı ve iç dekorasyonu on beşinci yüzyıldan eski olduğunu gösterir.

19 Ayverdi, *İlk Devri I*, 8.

20 On beşinci yüzyıldan bir devlet kaydı Ertuğrul'un Orhan tarafından yaptırılmış bir türbesinden bahsediyor; fakat Ayverdi iki mezarın birbirine yakın olmakla beraber bitişik olmadıklarını düşünüyor. Bkz. Ayverdi, *İlk Devri I*, 198 ve 14.

Şekil 3. Ede Balı'nın ziyaretgahından Orhan'ın camiine giden yol (Fotoğraf: Zeynep Oğuz Kursar).

Aşıkpaşazade, oğlu Bizans Prusa'sının (bugünkü Bursa) uzun süren kuşatmasındayken Söğüt'te ölen Osman için bir "geçici mezar (*emanet*)" inşa edildiğinden bahseder.[21] Ertuğrul'un türbesinin bir Bizans kutsal alanı üzerine inşa edilmiş olması da mümkündür, zira burası yerel Hıristiyan halk tarafından da kutsal sayılmaktadır; en azından on dokuzuncu yüzyılda, II. Abdülhamid (h. 1876-1909) döneminde Osmanlı'nın "mütevazı kökenleri" etosuyla yeniden ilişkilenmek ve onu canlandırmak amacıyla bölgeye bir keşif çalışması yapıldığında durum böyledir.[22] Ne var ki, muhtemelen Orhan'ın, atalarını onurlandırmak üzere türbeler inşa ettirerek hanedana kutsallık kazandırma çabaları, her iki dinden halk arasında da karşılık bulmuştur.

21 Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşazade Tarihi*, 50. Aşıkpaşazade'nin anlatısında, Ede Balı, Malhun ve Osman'ın birbiri sadece birkaç ayla izleyen ölümleri girift bir şekilde iç içe geçmiştir.

22 Kafadar, *Between Two Worlds*, 74 ve İbrahim Hakkı Konyalı, *Söğüt'de Ertuğrul Gazi Türbesi ve İhtifalı* (İstanbul: Sinan Matbaası, 1959), 48. [Editörlerin notu: Bu konudaki ANAMED sergisi ve yayını, bu makale teslim edildikten sonra açıldı ve yayımlandı. Bkz. *Ottoman Arcadia: The Hamidian Expedition to the Land of Tribal Roots (1886)*, ed. B. Öztuncay ve Ö. Ertem (İstanbul: ANAMED, 2018)].

Kanıtlara göre, Orhan, Ertuğrul'un mezarının üzerine bir türbe yaptırdığında, yerleşim zaten bir aile kabristanı olarak hizmet etmektedir. Yirminci yüzyılın ortalarında, tanınmış Osmanlı mimarisi uzmanı Ekrem Hakkı Ayverdi, bitişik kabristandaki mezar taşları arasında Ertuğrul'un yakın akrabalarına ait olduklarını düşündüğü bir kısmını teşhis etmişti: eşi Halime Hatun, en büyük oğlu Savcı Bey ve kardeşi Dündar Bey'in mezarları.[23] Türbenin inşası, kabristanı bir ibadet mekânına dönüştürmüş olmalı. Orhan'ın dedesi için bu türbeyi yaptırması, bitişiğindeki hanedan mezarlarından ve türbenin konumunun Osman'ın geçici defin alanıyla fiziki olarak ilişkili olup olmamasından bağımsız olarak, ritüel yoluyla devamlılığın bir ifadesiydi. Mekânın Hıristiyanlar için de kutsal bir yer olması etkinliğini artırmış olabilir; fakat sultanın bedeninin kutsallığı muhtemelen yerleşimin bir hac mekânı haline gelmesi için yeterliydi.

Orhan bir yandan dedesinin mezarı çevresinde ufak bir nekropol yaratmaya çalışırken, diğer yandan zaviyelerin yapımını destekleyerek, Ede Balı'yla olan doğrudan kan bağı dışında başka azizlerle de bağlar kurmuş oluyordu. Azizvari figürlere adanmış pek çok zaviye kompleksi için vakıflar kurdu; bunlardan biri de Geyve'de, yine Vefaî tarikatına bağlı olan derviş aziz Geyikli Baba'nın bugün hâlâ ayakta olan türbesiydi.[24] Aşıkpaşazade şöyle diyor: "Orhan Gazi o dervişün üzerine kubbe yapdı. Ve yanında tekye yapıverdi. Ve bir cami dahi yapdı. Şimdiki vakitde üzerinde ihya olunup beş vakitde padişahlara dua ederler kim dayim anarlar. Ve zaviyesinün adına Geyik Baba Zaviyesi derler."[25] Kompleksin mevcut hali ayrıca bir anıtsal çınar ağacı, hamam, ve tümüyle Bizans *spolia*sından yapılma bir dış havuz da içerir (Şekil 4 ve 5). Günümüze ulaşmış bir vakfiye veya kitabesi yoktur; fakat inşa malzemesi ve tekniği ile yanlış kıble yönü erken bir tarihte yapıldığına işaret etmektedir.

Planlarına ve pencere boyutlarıyla duvar tekniklerindeki farklara bakılacak olursa, türbeye eğreti bir şekilde yapıştırılmış mescit ve muhtemelen ikisinin arasına sıkıştırılmış minare daha sonradan eklenmiştir. Türbe duvarının moloz taş ve tuğla örgüsü, yan cephelerdeki daha düzenli taş ve tuğla sıralarından oluşan yapıyla bariz bir farklılık gösterir. Yapı grubunun eklemeli niteliğini türbenin dışındaki ve iki "ziyaret penceresi"ne göre hizalanmış mezar taşları ve sergilenen *spolia* kullanımı da vurgulanmaktadır. Yukarıda bahsedilen havuz, anıtsal ağaç ve türbenin basamağı çevresindeki yükseltilmiş platformlar gibi dış mekânlarda yeniden kullanılanların yanı sıra, kompleksin önündeki yükseltilmiş platformda da—bir ihtimal daha önceki bir yapım aşamasından kalma—sergilenen *spolia*lar vardır.[26] Bunlar, türbe kompleksinin bir Bizans yerleşiminin, muhtemelen bir manastırın üzerine inşa edilmiş olabileceğine işaret etmektedir.

23 Bkz. Ayverdi, *İlk Devri I*, 199.

24 Anadolu Abdalları hakkında, bkz. Ahmet Yaşar Ocak, *Babailer İsyanı: Aleviliğin Tarihsel Altyapısı, Yahut Anadolu'da İslam-Türk Heterodoksisinin Teşekkülü* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011), 207–208. Geyikli Baba'nın kendini Baba İlyas müridi ve Ebu'l Vefâ (Vefaî) tarikatı üyesi olarak tanıttığı bir tarif için, bkz. Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşazade Tarihi*, 64.

25 Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşazade Tarihi*, 65.

26 Fotoğraflarım ve gözlemlerin 2011 yazında ilgili mekânlarda yaptığım saha çalışmasına dayanmaktadır.

Şekil 4. Geyikli Baba Ziyaretgahı'nın dışındaki çınar ağacı (Fotoğraf: Zeynep Oğuz Kursar).

Şekil 5. Geyikli Baba Ziyaretgahı'nın dışındaki havuz (Fotoğraf: Zeynep Oğuz Kursar).

Türbenin içerisinde yan yana uzanan yenilenmiş iki sandukada, yanlarındaki modern isim levhalarına göre Geyikli Baba ve Germiyanoğullarından bir komutan-lider yatmaktadır (Şekil 6). Bu sınır bölgesinde rekabet içindeki seçkin savaşçı aileler arasında Osmanlıların üstünlüğüne en ciddi meydan okuyanın Germiyanoğulları olduğu söylenebilir; ama onlar da kısa süre sonra Osmanlılara tabi olacaklardır. İki sandukanın eşit boyutlarda, birbiriyle mükemmel biçimde hizalanmış ve aynı kumaştan mezar örtüsü ve başlıkla süslenmiş olması, burada yatanların eşit itibarda, hatta belki de akraba olduklarını düşündürür. Yakın zamana kadar sandukaların üzerinde, onlara paralel olarak uzanan bir metal çubukta, şeyhin adından da anlaşılan efsanevi geyik bağlantısına atfen geyik boynuzları asılıydı.[27] İkinci sandukanın tarihi ve orijinal olarak kime atfedildiğine dair bir bilgi bulunmamakla beraber, türbenin bütünleştirici iç mekânının bu sandukaya bir azizlik kazandırıyor olması dikkat çekicidir.[28] Türbe aynı zamanda hamiliğin devamının önemine de bir örnek teşkil etmektedir; çünkü inşası Orhan'a atfedilse de, bir yerleşim alanı olarak türbe, seçkin hamilerle müritler arasında Geyikli Baba'nın mirasına dair çekişmelerin izlerini taşımaktadır.

27 İçerinin daha eski bir fotoğrafında geyik boynuzlarının ahşap bir kirişten asılı olduğu görülüyor, ki muhtemelen içerisinin özgün hali böyleydi. Aynı boynuzlar kirişin yerini metal çubuk aldığında oraya asılmış olmalıdır. Bkz. Ayverdi, *İlk Devri I*, 28.

28 Maalesef, internette bulunan bilgilerden yapının yakın zamanda restore edildiğini ve bu sırada içerisindeki kutsal nesnelerden arındırıldığı ve yapının mimari patinasını ve özgünlüğünü kaybettiğini fark ettim. Örneğin, bkz. "Geyikli Baba (Baba Sultan) Hazretleri Türbesi," http://www.seyyahcelebi.com.tr/geyikli-baba-baba-sultan-hazretleri-turbesi.html (erişim 28 Nisan 2018).

Şekil 6. Geyikli Baba Türbesi'nin içi (Fotoğraf: Zeynep Oğuz Kursar).

Bilecik, Nikaia (İznik) ve Prusa Osmanlılar tarafından ele geçirildikten sonra, Orhan bu kentlerin Bizans surlarının dışında da kendi adına zaviyeler yaptırmıştır.[29] Standart T biçimli planlarıyla hemen kendilerini gösterirler. Genellikle hamamlarla beraber inşa edilmekle beraber, bu zaviyelerde türbe yoktur. Türbeli zaviyeler gibi, Orhan'ın T biçimli zaviyeleri de şeyhlere emanet edilmişti ve birden çok işleve hizmet ediyorlardı; bunların en önemlisi ister önemli yolcu ve âlimler, ister yoksullar olsun ihtiyacı olan herkese geçici olarak kalacak bir yer ve yemek sağlamaktı. Aziz kültlerinin çevresinde inşa edilen zaviyelerden farklı olarak bunlar sadece hamilerinin aziz benzeri niteliklerini yaşatıyorlardı ve emanet edildikleri şeyhlerin adları—eğer biliniyorsa—yalnızca metinlerden biliniyordu. Metinler bu şeyhlere ruhani yetkiyi yalnızca velayeti kabul görmüş Ede Balı veya Geyikli Baba gibi azizlerle bağlantıları yüzünden bahşeder görünmektedir. Örneğin, anlaşıldığı kadarıyla Orhan, Nikaia surlarının dışında yeni yaptırdığı zaviyeyi "dedesi Ede Balı"nın müridi olan Hacı Hasan adlı birine emanet etmişti. Ancak zaviyenin kitabesinde sadece hamisi ve vakfının kurucusu Orhan'ın adı yazılıdır ve zaviye halen onun adıyla anılır. Söylenene göre Orhan simgesel anlam taşıyan zaviyenin ocak ateşini yakmış ve orada hazırlanan yemekleri ertesi gün bizzat

29 T biçimli plana sahip zaviyelerin çoğu camiye dönüştürüldüğü ve halen cami olarak kullanıldığı için, çalışmalar bunları genellikle cami veya zaviye-cami olarak sınıflandırmıştır; oysa bunlar vakfiyelerinde zaviye olarak tanımlanmışlardır. Bkz. Emir, *Zaviyeler II*. Daha yakın araştırmalar bu T planlı yapılardan zaviye olarak bahsetmektedir. Örneğin bkz. Doğan Kuban, *Osmanlı Mimarisi* (İstanbul: YEM Yayınları, 2007) ve Engin Yenal, *Osmanlı Mimarlığı Erken Döneminde Bursa'da Yapıların Oluşumu* (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi, 2012). "İmaret," "zaviye," "harem," "medrese," "dâr" vb. terimler halen sistematik biçimde tarihselleştirilmeyi beklemektedir.

dağıtmıştır.[30] Orhan'ın desteklediği diğer zaviye komplekslerinden farklı olarak, bu T biçimli zaviyeler, toplumsal işlevler yerine getiren ve doğrudan sultanla bağdaştırılan hayır kurumlarıydı. Azizlerin yüceltilmesine odaklanmadıkları gibi türbe komplekslerine de dönüşmediler. Orhan kendisinin ve babasının türbelerini bu zaviyelerden bağımsız olarak kurmuştu.

Prusa Katedral Kilisesinin bir Osmanlı Sultani Türbe Kompleksine Dönüştürülmesi

Osmanlı tarihlerinde, Osman'ın türbesiyle ilgili bilinen en erken tarihli kayıtlara göre, Osman oğlu Orhan'a "Gümüşlü Kubbe'nün altında"[31] ve uzun süredir Osmanlıların kuşatması altında olan Bizans Prusa'sının (daha sonra Osmanlı Bursa'sı) kent surları içinde yer alan manastırda[32] gömülmek istediğini söylemiştir. Buna göre, 1326'da kenti ele geçirdikten sonra Orhan Söğüt'e giderek babasını geçici kabrinden almış ve Bursa'da bir manastıra nakletmiştir. Pek çok Selçuklu hükümdarı da simgesel bir biçimde, akrabalarının kalıntılarını başka yerlerden hanedanın başkenti Konya'ya taşımıştır.[33] Fakat Osman'ın manastırın "Gümüşlü Kubbe"sinin altına gömülme dileği, bunu Osman'ın 1324'teki ölümü ve Bursa'nın olağanüstü derecede uzun süren kuşatması bağlamında aktaran Osmanlı tarihlerinde bir kehanet havasında sunulur.

Söz konusu manastır kompleksinden şu anda Bursa surlarının içinde birbirinden ayrı kubbeli iki türbe kalmıştır: Biri—muhtemelen bir ek binadan dönüştürülmüştür—sekizgen plana sahiptir ve Osman'a adanmıştır;—kare planlı ve merkezinde bir kubbe olan—diğeri ise Orhan'a adanmıştır ve muhtemelen daha önce manastırın *katholikon*u olarak kullanılan bölümüne tekabül etmektedir (Şekil 7). Her biri birden çok sanduka içeren bu türbeler, içinde yer aldıkları manastır kompleksi 1801 yangınında hasar gördükten ve ardından da 1855 depreminde yıkıldıktan sonra, 1863'te tekrar inşa edilir.[34] Şu anda birbirlerine yakın konumda doğu batı ekseninde konumlandırılmış ve bir kabristanla birlikte bir mıntıka duvarıyla çevrilmiş durumdadırlar.

Katedralin kendisi de muhtemelen daha eski bir kilisenin yerine inşa edilmiş, on birinci yüzyılda Hagios İoannis'e adanmış ve İmparator III. İoannis Doukas Vatatzes'in (h. 1222–54) eşi İmparatoriçe Eirene'nin hamiliği altında ciddi şekilde yenilenmişti. Orhan 1326'dan sonra babasının naaşını oraya naklettiğinde, yapı iki mevcut türbe arasındakinden daha geniş bir alanı kaplıyor ve apsis ucu daha da doğuya uzanıyordu.[35]

30 Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşazade Tarihi*, 59–60.

31 Aşıkpaşazade'nin anlatısının çeşitli versiyonlarında, yapıdan "gümüşlü kubbe" veya sadece "kubbe" olarak bahsedilmektedir. Bkz. Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşazade Tarihi*, 45 ve 50, n. 818.

32 Neşri, *Cihan-nüma*, 105 ve 145.

33 Bkz. *Court and Cosmos: The Great Age of the Seljuqs*, ed. S. R. Canby, D. Beyazıt, M. Rugiadi ve A. C. S. Peacock (New York: MMA, 2016), 85.

34 Aptullah Kuran, "A Spatial Study of Three Ottoman Capitals: Bursa, Edirne, and Istanbul," *Muqarnas* 13 (1996): 114.

35 Macit Tekinalp ayrıntılı ve ikna edici bir rekonstrüksiyonun yanı sıra tarihsel ve mimari bağlam hakkında bilgilerin bir sentezini de sunuyor. Bkz. V. Macit Tekinalp, "Remodeling the Monastery of Hagios Ioannes Prodromos in Prusa ad Olympum (Modern Bursa, Turkey)," *Architecture of Byzantium and Kievan Rus from*

Şekil 7. Osman'ın türbesinin içi (Fotoğraf: Vjeran Kursar).

Her ne kadar Osmanlı tarihleri sadece türbe işlevine vurgu yapsalar da, kanıtlar binanın aşamalı olarak çok işlevli bir türbe kompleksine dönüştürüldüğüne[36] ve Orhan'ın da muhtemelen oraya gömülmeyi planladığına işaret eder. 1331'de Bursa'dan geçen ünlü seyyah İbn Battuta, başlıca Bizans kilisesinin bir mescit olarak kullanıldığını söylerken bu kompleksten bahsediyor olmalıdır.[37] Komplekste bir süre, en azından onarım kayıtlarında bahsedildiği on beşinci yüzyıldan itibaren, bir medrese de bulunmuş olmalıdır.[38]

Türbenin bir ziyaret kompleksi olarak tasarlanmış olduğu, daha sonra eklenen bağlı binalardan ve vakıflardan da anlaşılmaktadır. Osman'ın türbesi kompleksin geri

the 9th to the 12th centuries (St. Petersburg: The State Hermitage Papers, 2010), 162-77. Suna Çağaptay'ın türbe üzerine çalışması da Tekinalp'inkinin izinden gidiyor gibi görünüyor. Suna Çağaptay, "Prousa/Bursa, a City within the City: Chorography, Conversion and Choreography," *BMGS* 35/1 (2011), 45-69. Beni Tekinalp'in çalışma ve kaynaklarına daha derinden bakmaya teşvik ettiği için Tolga Uyar'a teşekkür ederim.

36 Araştırmalarda, ibadet işlevini manastırın yerine, Orhan'ın yaptırdığı, kendisi değil ama 1337 tarihli kitabesi günümüze ulaşmış bir mescidin üstlendiği varsayılmıştır. Kitabenin, I. Murad'a atfedilen Şehadet Camii'deki mevcut konumuna daha sonra taşındığı düşünülür. Konu üzerine çalışmalarda kitabenin içeriği, tarihi, hatta hakiki olup olmadığı bile tartışmalıdır ve Şehadet Camii'ni teşhis eden kaynaklar da çok güvenilir değildir. Bkz. Kafadar, *Between Two Worlds*, özellike 49-55 ve Colin Heywood, "The 1337 Bursa Inscription and its Interpreters" *Turcica* 36 (2004): 215-31. Evliya Çelebi'nin sur içinde Orhan'a ait bir camiye dair tasviri, Evliya'nın aslında manastırdan dönüştürme çift türbe kompleksinden bahsettiğini düşündürtmektedir. Bkz. Evliya Çelebi b. Derviş Mehemmed Zıllı, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazmasının Transkripsiyonu Dizini*, ed. O. Ş. Gökyay, Z. Kurşun, S. A. Kahraman, Y. Dağlı, 10 cilt (İstanbul: YKY, 1996), 2:10. Sur içinde Orhan'ın adını taşıyan bağımsız bir mescidin varlığına dair açık bir kanıt olmadığı düşünülürse, kitabenin türbe kompleksinin mescide dönüştürülen kısmına ait olması akla yatkındır. Kitabedeki tarihin daha sonraya ait olması ve Evliya'nın kendisinden bir cami olarak bahsetmesi yapının dönüşümünün birkaç aşamada gerçekleşmesiyle bağlantılı olabilir.

37 Ibn Battuta, *Excerpts from Travels in Asia and Africa 1325-1354*, çev. ve ed. H.A.R. Gibb (Londra: Broadway House, 1929), 451-52.

38 Bkz Ayverdi, *İlk Devri I*, 106.

kalanından ayrı bir vakfiye ile—ayrı bir grup vâkıf ve mütevellitlere sahip olarak—kurulmuştur. On altıncı yüzyıla ait bir belgede, Orhan'ın küçük kardeşi Alâeddin'in, muhtemelen ileride babasının yanına gömülme ümidiyle, Osman'ın türbesine gelir getiren mülkler vakfettiğinden bahsedilir.[39] Daha 1484 gibi erken bir tarihte, kadılık kayıtlarında türbedarının inisiyatifiyle komplekste değişiklikler yapıldığından bahsedilir. On altıncı yüzyıl sonlarına gelindiğinde, eski manastır yerleşim alanı, türbedarların mezarlarını da içeren bir türbe de dahil ek binalarla kaplanmıştır.[40]

Çifte türbenin hürmet görme ve ziyaret edilme durumunun sürekliliğini en iyi anlatan şey, muhtemelen, zaman içinde eklenen sanduka sayısının fazlalığıdır: Osman'ın türbesinde on iki, Orhan'ınkinde yirmi sanduka vardır. On dokuzuncu yüzyıldaki kapsamlı restorasyon yüzünden bunlardan kaçının özgün ve kaç tanesinin eksilmiş olduğunu anlamak imkânsızdır. Her iki türbedeki sandukalardan teşhis edilenler arasında, ölü sultanın yakın akrabalarına ait olanlar dışında, hanedanın daha sonraki üyelerine ait gibi görünenler de mevcuttur. Orhan'ın türbesindeki sandukalar arasında Bizans prensesi eşi Lülüfer, oğlu Kasım, kızı Fatma, I. Bayezid'in (h. 1389–1402) oğlu ve Fetret Devri'nde tahtta hak iddia edenlerden Musa ve daha sonra yine aynı iddiada bulunan Cem Sultan'ın (ö. 1495) oğlu Abdullah'ınkiler de vardır. Osman'ın türbesindeki sandukalar arasında ise oğlu Alâeddin, gelini Asporça, torunu İbrahim ve Bayezid'in saltanatının başlarında öldürttüğü—ve Osmanlı tarihlerinde Osmanlı hanedan geleneğinde kardeş katlinin ilk kurbanı olarak anılan—I. Murad'ın (Hüdavendigâr, h. 1362–89) oğlu Savcı'nınki bulunmaktadır.[41]

Kompleksin içinin özgün hali hakkında elimizde fazla bilgi yoktur. Diğer zemin taşlarının yanı sıra *katholikon*un özgün *opus sectile* yer süslemeleri de kısmen günümüze ulaşmıştır ve Orhan'ın türbesinin zemininde görülebilmektedir.[42] Kompleksin mevcut girişinin iki yanındaki ince mermer sütunlar ve Osman'ın türbesinin mevcut sundurmasını destekleyenler de muhtemelen orijinal kompleksin parçalarıdır (Şekil 8).[43] 1684'te Rahip Thomas Smith iç dekorasyonda bir haç tasviri bulunduğundan bahseder;[44] ama o da 1855 depreminde yok olmuş olmalıdır, zira varlığı hakkındaki son tanıklık William J. Hamilton'a aittir.[45]

---

39 Irene Beldiceanu-Steinherr, *Recherches sur les actes des règnes des Sultans Osman, Orkhan et Mured I* (Münih: Rumänische Akademische Gesellschaft, 1967), 95.

40 Bkz. Ayverdi, *İlk Devri I*, 108.

41 Ahmed Tevhid Ulusoy 1929'da bu sayıları on yedi ve yirmi bir olarak veriyor. Bkz. Ahmed Tevhid (Ulusoy), "İlk Altı Padişahımızın Brusa'da Kain Türbelerinden Hüdavendigar Sultan Murad Han-ı Evvelin Türbesi," *TOEM* III, 1335 (1929): 1047–60 ve yine aynı yazarın "İlk Altı Padişahımızın Bursa'da Kain Türbeleri: Türbe-i Osman Gazi, Türbe-i Sultan Orhan Gazi," *TOEM* III, 1335 (1929): 977–78 ve 980.

42 Bkz. Semavi Eyice, "Two Mosaic Pavements from Bithynia," *DOP* 17 (1963): 373–83 ve Yıldız Demiriz, *Örgülü Bizans Döşeme Mozaikleri* (İstanbul: Yorum Sanat Yayınları, 2002), 31–33.

43 Tekinalp, *Remodeling the Monastery*, 172–73.

44 Thomas Smith D. D., "An Account of the City of Prusa in Bithynia, and a Continuation of the Historical Observations Relating to Constantinople" *Philosophical Transactions* 14 (1684): 432.

45 "Kentin bu kısmında eskiden bir Bizans kilisesi olan Davud Manastırı camisi vardır; ufaktır ve mimari zenginliği açısından pek dikkat çekici değildir, fakat 1326'da Bursa kentini Bizanslıların ellerinden koparıp

Mausolees des Sultans Osman et Orkhan Gazis à Brousse

Şekil 8. 1863'teki restorasyondan sonra çifte türbe kompleksi (Fotoğraf: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Koleksiyonu).

1640 civarında kenti ziyaret eden ünlü Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi, Orhan'ın "cami" içinde törensel bir davul gördüğünden bahseder;[46] bu muhtemelen Smith'in 1684'te[47] ve Aubry de La Motraye'nin ise 1700'de Orhan'ın türbesinin içini anlatırken sözünü ettiği davuldur.[48] Evliya'nın Seyyid Gazi ve Abdal Musa gibi azizlerin türbelerini

alan Othman oğlu Orkhan'ın türbesi buradadır. Zemin esas olarak Bizans mozaiklerinden oluşurken mermer duvarlarda çeşitli desenler vardır, ki bunlardan biri Türklerin tahribatından muaf kalmış bulunan bir haçtır. Fatih ile ailesinin mezarları merkezdeki yükseltilmiş bir platformda bulunurlar." William John Hamilton, *Researches in Asia Minor, Pontus, and Armenia*, 2 cilt (Londra: [J. Murray] 1842), 1:72-73, aktaran Turnbull, "Muradiye Complex," 69.

46 Evliya, *Seyahatname* 2:10. Evliya türbe kompleksini anlatıyor olmalıdır. Bkz yukarıda n. 36.

47 "Devasa büyüklükte, develerin sırtında taşınanlara benzer bir davul, ki muhtemelen buranın fethinde kullanılanlardan biri olmalıdır." Smith, "Prusa," 432.

48 Aktarılanlara göre "ilk Osmanlı sultanlarının türbelerine ev sahipliği yapmak üzere dönüştürülen eski Rum kilisesi"nin girişinin üzerinde büyük kehribar boncuklu bir tesbihin yanı sıra bu davul duruyormuş. A. de la Motray, *Travels* (Londra, 1732), 216, aktaran *Seyahatnamelerde Bursa*, ed. N. Günaydın ve R. Kaplanoğlu

ve ziyaretgahlarını anlattığı yerlerde de müzik aletlerinin bahsi geçer.[49] Geleneğe göre, birer 'âlem, kılıç, at ve kaftan (*hil'at*) ile birlikte bir de davul (*tabl*), Osman'a Selçuklu hükümdarı I. Alâeddin Keykubad (h. 1220–37) tarafından verilmiştir.[50] Davulun varlığı o kadar kayda değer ve manastırın anısı o kadar kalıcı olmalıdır ki, sultani türbeye dönüşen bu manastır on dokuzuncu yüzyılda hâlâ "Davul Manastırı" olarak anılır.[51]

Türbe kompleksi, kiliselerin mezar yapılarına dönüştürülmesi pratiğinin bir daha uygulanmaması nedeniyle de dikkat çekicidir.[52] Osmanlı İmparatorluğu'nun "kurucu atalarının" türbeleri bir Bizans yapısının tamamıyla temellük edilmesi ve mezar yapısı olarak kullanılmasının tekil bir örneği olarak eşsizdir. Katedralin dışının görsel tasvirleri işlevsel dönüşümünün asgari mimari değişiklikle yapıldığına ve yüzyıllarca neredeyse hiç değişmeden kaldığına işaret eder. Osmanlıların ilk sultani türbe kompleksi olduğu için, Hıristiyan kimliğinin ve kutsallığının ismen ve cismen korunması da hiç kuşkusuz Orhan'ın, Bizans imparatorlarının şapellere gömülmesi geleneğini benimsemesiyle bağlantılıdır. Dahası, bu sultani türbe kompleksinin işlevlerinin çeşitliliği de yerelde "cami" dışında bir terimin kullanılmasını gerektirmiş olmalıdır. Bursa kentinde, Osmanlı kuşatmasının ezici kıtlığını atlatan ufak Hıristiyan nüfusu muhtemelen bina dönüştürülmeden evvel şehirden kaçmıştı.[53] Buna rağmen, "manastır" kelimesi çoğunluğu Hıristiyan olmayan yeni heterojen nüfusun büyük kısmının yanı sıra, Hıristiyan ve Müslüman hacılara da hitap etmiş olmalıdır. Her hâlükârda, uç bölgelerde etkin olan Türk-Moğol kültürüne hitap eden ek binalar, ritüeller ve efsanelerin, bir manastırın köklülüğüyle çeliştiği düşünülmemekteydi.

(Bursa: Ticaret Borsası Kültür Yayınları, 2000), 32, n. 3. Charles Texier, 1804'teki büyük yangından yok olan davulu veya tesbihi göremediğini 1834'te yazıyor. Charles Texier, *Description de l'Asie Mineure faite par ordre du gouvernement français, de 1833 à 1837*, 3 cilt (Paris: Didot Frères, 1839–1849), 1:130.

49 Bkz. Yürekli, *Architecture and Hagiography*. Evliya, sultan türbelerinden ziyaretgâh diye bahsediyor ki, bu kavramı genelde azizlerin ve şehitlerin mezarları için kullanır. Örneğin bkz. Evliya, *Seyahatname* 2:23–35.

50 Bkz. Neşri, *Cihan-nüma*, 109.

51 Hem 1834'te Texier hem de bir yıl sonra Hamilton kompleksle ilgili olarak "Davud'un Manastırı" adını duyduklarını bildiriyorlar; bu "Davul Manastırı" ifadesinden yanlış anlaşılmış veya dönüşmüş olmalıdır, zira davul ile Davud Türkçe'de birbirine ses olarak çok benzer. Ayverdi, *İlk Devri I*, 107.

52 Temel işlevi türbe olması için dönüştürülen kiliselere daha geç tarihli bir örnek için, bkz. Ainos'taki (Enez) II. Mehmed'in hizmetindeki komutanlardan birine atfedilen Yunus Bey Türbesi. Semavi Eyice, "Enez'de Yunus Kaptan Türbesi ve Has Yunus Bey'in Mezarı Hakkında Araştırma," *Tarih Dergisi* 13/17–18 (1963): 141–58. Manastırdan dönüştürüldüğü bildirilen İznik'teki medrese veya bir zamanlar Topkapı Sarayı'nın teraslı dış bahçesinin içinde yer alan Bizans şapelleri ve ayazmaları gibi, Bizans şapellerinin farklı amaçlar için kullanılmasının başka örnekleri de vardır. Bkz. Aşıkpaşazade, *Aşıkpaşazade Tarihi*, 59–60 ve Gülru Necipoğlu, "From Byzantine Constantinople to Ottoman Konstantiniyye: Creation of a Cosmopolitan Capital and Visual Culture Under Sultan Mehmed II," *From Byzantion to İstanbul: 8000 Years of a Capital*, ed. D. Kuban ve Ç. Anadol (İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi, 2010), 268, ve aynı yazarın "'Virtual Archaeology' in Light of a New Document on the Topkapi Palace's Waterworks and Earliest Buildings, circa 1509," *Muqarnas* 30 (2013): 315–50. Ayasofya vaftizhanesinin sultan türbesi olarak kullanılması için binanın bütünü dönüştürülmemişti.

53 Neşri, *Cihan-nüma*, 133–35. 1487 kadastro kayıtlarında bu semtte hiç Hıristiyan sayılmamıştı. Bkz. Irene Beldiceanu-Steinherr, "La population non-musulmane de Bithynie (deuxieme moitie du XIVes.- premiere moitie du XVes.)," *The Ottoman Emirate (1300–1389)*, ed. E. Zachariadou (Resmo: Crete University Press, 1993), 7–23.

Peyzaj, Bereket ve Sultan Kültü: Osmanlı Sultan Türbeleri için Bir Tasarım

Katedralin büyük boyutları, biçimi ve dekoratif dili, I. Murad için Bursa'nın kuzeybatı dış mahallelerinden Kaplıca'da (daha sonra Çekirge), amaca yönelik olarak inşa edilen ilk Osmanlı sultan türbe kompleksinin tasarımını etkilemiş olmalıdır.[54] Her ne kadar araştırmalar (ana binayı meydana getiren) zaviyenin olağandışı biçimini ve Akdeniz'de evrensel olan belli bir Ortaçağ sonu estetiğini çağrıştırmasını kabul ve tasdik etmiş olsalar da, yapının Osman ve Orhan'ın manastırdan devşirme türbeleriyle ilişkisi dikkate alınmamıştır. İki bina, ölçek, plan ve dış cephe bakımından, en azından artık var olmayan manastıra ait görsel kayıtlardan anlaşılabildiği kadarıyla, çarpıcı benzerlikler sergilemektedir.[55] Manastırın en iyi tasviri,—belgesel resimleri sayesinde bir arkeolog olarak nam salmış—Fransız ressam ve mimar Louis François Cassas tarafından 1786'da yapılandır (Şekil 9).[56] Ayrıntılara gösterdiği özel itinaya rağmen, Cassas aynı zamanda binanın surlarla çevrili kentin yeşillikli manzarasındaki anıtsallığını da tespit edebilmiştir.

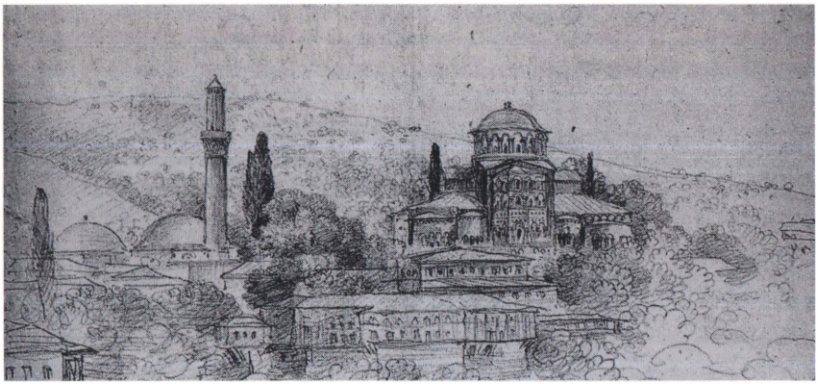
Manastırın mimari öğelerinin Paleologos döneminden kimi benzer örneklerde de görülebilen pek çoğu,[57] Kaplıca zaviyesi tarafından da paylaşılmaktadır; bu da söz konusu zaviyeyi benzersiz bir Osmanlı yapısı kılmaktadır (Şekil 10). Zaviyenin devşirilmiş manastıra öykünen özellikleri arasında daha önce görülmemiş büyüklüğü, sağır kemer dizileri, merkezinde bir kubbesi olan kare içinde haç formu, benzersiz çokgen biçimli güney apsisi ve özgün halinde mazgal dizileriyle donatılmış olan iki katlı cephesi sayılabilir. Ne var ki sultan bu katedral benzeri zaviyenin içinde değil biraz kuzeybatıya doğru ayrı bir türbeye defnedilmişti. Ölçek ve konum olarak zaviyeye tabi olan türbe, I. Murad'ın 1389'da Kosova Savaşı'nın sonunda ölümünden sonra oğlu ve halefi I. Bayezid (Yıldırım, h. 1389–1402) tarafından eklenmişti. Çevresinde bir çevredalız (*ambulatory*) bulunan merkezi kubbesiyle mevcut kare planı Bizans modellerini çok güçlü bir şekilde

54 Bkz. Ayverdi, *İlk Devri I*, 231–64.

55 Metinsel ve görsel tarihî tanıklıkların bir araya getirilmesi için, bkz. Tekinalp, "Remodeling the Monastery" ve Çağaptay, "Prousa/Bursa."

56 Bu resme dikkatimi çektiği için Sedat Emir'e teşekkür borçluyum. Bir haritacının oğlu olan ve Sicilya, İstirya ve Dalmaçya'da dahil Akdeniz kentlerini ziyaret etmiş ve buraları belgelemiş biri olarak Cassas, İstanbul'daki Fransız elçisinin görevlendirmesiyle 1783–87 arasında bölgede yaptığı yolculuklar sırasında Osmanlı tarihsel coğrafyasını çoklu katmanlarıyla gözlemlemek için biçilmiş kaftandı. Bkz. Annie Gilet ve Maria Bohusz, ed., *Louis-François Cassas, 1756–1827: Dessinateur-Voyageur, Im Banne der Sphinx* (Mainz: von Zabern, 1994). Cassas'ın çifte türbe kompleksine dair çok ayrıntılı panoraması, Tekinalp'in rekonstrüksiyonunda yaratıcı bir şekilde Dr. John Covels'in krokisiyle yan yana getirilmiş. Bkz. Tekinalp, "Remodeling the Monastery," 168, Şekil 6. Öte yandan Löwenhielm'in 1824–26 tarihli tasvirleri bu daha eski tasvirlerden farklıdır ve yapı burada o kadar da anıtsal değildir. Bunun nedeni muhtemelen 1786 ile 1824 arasında Bursa'nın 1794'te bir deprem ve 1804'te bir yangın geçirmiş olmasıdır. Bursa'yı sarsan 1794 depremi hakkında, bkz. Nicholas Ambraseys ve Caroline Finkel, *The Seismicity of Turkey* (İstanbul: Eren Press, 1995). 1804 yangınından Texier de bahseder; bkz. yukarıda n. 48.

57 Örneğin, bkz. Hagios İoannis Prodromos'a adanan ve 1281 ile 1303 arasında, İmparator VIII. Mikail Paleologos'un dul eşi İmparatoriçe Theodora'nın hamiliğinde, Konstantinopolis'te onuncu yüzyıldan kalma Lips Manastırı (bugünkü Fenari İsa Camii) Kompleksi' in güneyine eklenen kilise.



Şekil 9. Osman ile Orhan'ın çifte türbesinin panoramik görünüşü (resim Louis-François Cassas, bir sergi kataloğundan, Annie Gilet ve Maria Bohusz, ed., *Louis-François Cassas, 1756-1827: Des-sinateur-Voyageur, Im Banne der Sphinx* [Mainz: von Zabern, 1994], Şekil 76).

çağrıştırmakta ve Orhan'ın türbesinden günümüze ulaşan yapıyı anımsatmaktadır (Şekil 11). Kubbe tümü Bizans *spolia*sı olan mermer sütun ve başlıklarca desteklenmektedir.[58]

Murad'ın Bursa'daki yapım faaliyetlerine 1371'de Meriç Irmağı yakınlarındaki ünlü Çirmen Savaşı'ndan sonra başladığı bildirilir. Bu faaliyetler arasında Kaplıca'daki zaviyenin inşaatının başlatılması da olabilir; zira zaviye—orijinal olarak 1385'te kaleme alınış vakfiyesinin 1400 tarihli kopyasından anlaşıldığı üzere—muhtemelen birkaç aşamadan oluşan uzun bir yapım sürecinin ürünü olmalıdır.[59] Vakfiye Murad'ın zaviye kompleksini kendi türbesini içeren bir ziyaretgaha dönüşecek şekilde planlayıp planlamadığını belirtmiyor; fakat zaviyenin Osman ve Orhan'ın türbe kompleksine benzerliği bu kompleksin işlevsel ve kurumsal çerçevesinin de Murad'a bir örnek teşkil etmiş olabileceğini düşündürtüyor.

Bursa'dan uzakta bulunan Kaplıca yerleşimi, esas olarak bereketli termal suları yüzünden seçilmiş olmalıdır. Geçmişten beri Bizans imparatorlarınca ziyaret edilen yerel Bizans ılıcaları Murad tarafından onarılmıştı ve zaviye kompleksine paralel olarak işletilmekteydi. Hem bölge, hem de Murad'ın kompleksi, suların şifalı özelliği nedeniyle Kaplıca olarak adlandırılmıştı. Şifa ve imparatorlarla derin bir şekilde özdeşleşmiş konumuyla bu kompleks, bu tarihsel coğrafyanın müstesna doğal kaynaklarını, özellikle

58 En önemlisi 1855'teki çok yıkıcı depremden sonra girişilen ağır restorasyonlar binayı ciddi derecede değiştirmiş gibi görünüyor. Buna rağmen, duvarlarının kalınlığı planın muhtemelen değişmediğine işaret ediyor.

59 BOA, Sultan I. Murad Han (Bursa-Suret), EV.VKF. dosya no: 19, klasör no: 5. Vakfiyenin bu mevcut en eski kopyası, belgenin bazı kısımlarının çevirisi ile birlikte Tayyib Gökbilgin tarafından yayımlanmıştır. Tayyib Gökbilgin, "Murad I. Tesisleri ve Bursa İmareti Vakfiyesi," *Türkiyat Mecmuası* 10 (1953): 217–34. Kopyada tarih yanlışlıkla 702 H (1303) olarak yazılmıştır ama 802 H (1400) olmalıdır.

Şekil 10. I. Murad'ın zaviye kompleksi, güneyden görünüş (on dokuzuncu yüzyıl kartpostalı).

Şekil 11. I. Murad'ın türbesi in içi (Fotoğraf: Vjeran Kursar).

bahsigeçen gür termal sularını, etkili bir şekilde sergileyebilirdi.[60] Bursa'da daha sonraki sultanların türbe kompleksleri de Kaplıca'dakinin—kentin bereketli ovasına bakan bir tepede ve eğimin hatlarını organik şekilde takip ederek uzanan—konumlandırılışını ve tasarımını taklit edeceklerdi.

Murad'ın 1389'da Kosova'daki askeri kampta Balkanlardaki muhteris seferlerinin sonlanmasına neden olan bir suikasta kurban gitmesi, zaten zor olan, sultana layık bir defin biçimi bulma işini daha da içinden çıkılmaz hale getirmiş olmalıdır. Hem fiziksel hem de sembolik olarak, sultanın kalıntılarını bu kadar uzağa nakletmek karmaşık bir meseleydi; anlaşıldığına göre hazırlıklar arasında naaşının mumyalanması, iç organlarının Kosova'da gömülmesi ve konumun bir anıtla işaretlenmesi de vardı.[61] Murad'ın şehit ilan edilmesi kendisine Osmanlı sultanları arasında benzersiz bir yer kazandırmış ve kuşkusuz ona yakıştırılan örnek kutsal savaşçı hükümdar kültünü pekiştirmiştir. Suikastı kültürler üstü dramatik bir tarihsel olay haline gelir.[62] Murad'ın Kaplıca'daki türbesini ziyaret eden Evliya Çelebi, sultanın gürzünün ve koşum takımının yanı sıra suikastta kanlanmış kıyafetlerini de gördüğünü bildirir.[63] On beşinci yüzyıl sonundan Osmanlı vakayinameleri Murad'ı hem Trakya'yı fetheden, kendini adamış bir hükümdar, hem de mucizeler sergileyen bir aziz olarak sunarlar. Başlıca Sufi şeyhlerinin velayetnamelerinde de kutsal bir savaşçı ve hami olarak bahsi geçer.[64]

Kaplıca'daki termal suları analiz etmesi için tutulan ve işin çoğunu 1869'a kadar tamamlamış bulunan kimyager ve eczacı Charles Bonkowski, suların rahim hastalıkları için "mucizeler" yarattığını ve üreme sisteminin düzenlenmesine yardımcı olduğunu yazar.[65] Ayrıca Murad'ın (Bonkowski'ye göre mimari açıdan önemsiz olan) türbesinin içinde bir masaya buğdayla dolu metal bir çanak yerleştirildiğini, kısırlık veya âdet sorunlarına şifa olarak kaplıcalara giden kadınların, türbedar bakmazken bir avuç buğday çalıp yemek için özellikle yıkandıktan sonra türbeyi ziyaret ettiklerini bildirir. Türbedar bu durumun farkında olmasına rağmen iyi bir amaca hizmet ettiği için göz yummaktadır. Bonkowski bu yerel inanışların dayanaksız olmadığını, Kaplıca'da yeterince uzun kalan kadınların kısırlıklarının gerçekten de geçtiğini belirtir.[66]

60 Bursa'nın tarihsel coğrafyasının temellükü ve bir Osmanlı başkenti olarak gelişiminde kilit motiflerden biri olarak doğal kaynak bolluğunun rolünün incelenmesi hakkında, bkz. Oya Pancaroğlu, "Architecture, Landscape, and Patronage in Bursa: The Making of an Ottoman Capital City," *Turkish Studies Associ Bulletin* 20/1 (1995): 40–55.

61 Sultan'ın iç organlarının Kosova'daki savaş meydanında bir mezara nasıl gömüldüğünü on beşinci yüzyıl Grek tarihçi Laonikos Khalkokondyles bildiriyor. Aktaran Turnbull, "Muradiye Complex," 45.

62 Erken onbeşinci yüzyıl şairi Ahmedi'nin *İskendername*'sine yaptığı manzum zeyldeki tasviri meşhurdur. Ahmedi, *İskender-Name: İnceleme - Tıpkıbasım*, ed. İ. Ünver (Ankara: TTK, 1983). Murad'a yapılan suikastin tartışmalı sonuçları hakkında bkz. Stephen W. Reinert, "From Niš to Kosovo Polje: Reflections on Murad I's Final Year," *The Ottoman Emirate (1300–1389)*, ed. E. Zachariadou (Rethymnon: Crete University Press, 1993): 169–213.

63 Evliya, *Seyahatname II*, 26–27.

64 Yürekli, *Architecture and Hagiography*, 67–68.

65 Marie De Launay ve Bonkowski Bey, *Bursa ve Civarı*, ed. B. Kurt ve İ. Yaşayanlar (İstanbul: Heyamola Yayınları, 2015), 157.

66 Launay ve Bonkowski, *Bursa ve Civarı*, 157–58.

Bu gelenek 1890'larda Osmanlı topraklarının kapsamlı bir kadastrosu için bölgede bulunan Fransız coğrafyacı Vital Cuinet'yi de etkilemiştir. Cuinet kadınların kısırlık tedavisi için Kaplıca sularında yıkanmayı, nasıl Murad'ın türbesini ziyaret ile birleştirdiklerini aktarır.[67] Dahası, İngiliz Antik Çağ meraklısı, tarihçi ve arkeolog Frederick William Hasluck da türbeyi ziyarete gelen kadınların, sanduka üzerine kutsal olduğu düşünülen buğday taneleri bıraktıklarını ve kaplıcaya girmeden önce ve sonra tahılın birazını yediklerini bildirir. Aynı buğday iyi bir mahsul için mısır tohumuna da katılırmış.[68]

Hasluck bu âdet hakkında en eski bahse on yedinci yüzyılda batı Anadolu'da yolculuk yapan rahip John Luke'un günlüklerinde rastladığını belirtir. Luke, 1669'da, Smyrna (İzmir) Levant Şirketi'nin rahibi olarak ilk görev döneminin sonunda,[69] "[Murad'ın] çiftçiliğe verdiği desteğin anısına bir Pulluk ve bir Kap Buğday yerleştirilmiştir," der.[70] Evliya Çelebi de pulluktan (daha doğrusu pulluk okundan) bahseder;[71] ki bu ok İstanbul'daki Türk ve İslam Eserleri Müzesi koleksiyonuna türbeden gelen nesneler arasında kayıtlıdır.[72]

Bursa'nın zirai artbölgesiyle bağlantısı Osmanlı başkenti olarak gelişiminde kilit rol oynamış olmalıdır. Yerel Bizanslı nüfusun tarımda ustalaşmış kesiminin çoğu uzun akınlar ve kuşatmalar döneminde yerinden edilmişti[73] ve Osmanlılarla birlikte gelen yeni gruplar büyük ölçüde hayvancılıkla uğraşan yarı göçebe Türk boylarıydı. Murad kültünü bereketle ilişkilendiren ritüellerin ne zaman başladığı net olmamakla beraber, zirai üretim ve tebaanın üremesinin birbiriyle bağlantılı aciliyeti, sultanın mucizeler yaratan bir aziz figürü olarak imajının popülerleşmesine katkıda bulunmuş olabilir.

Murad'ın türbe kompleksi, zaviyesinin yanı sıra onarılmış Bizans hamamından ve (ölümünden sonra) türbesinden meydana geliyordu. Aşağıdaki bereketli ova, komplekse gelir sağlayan bir mülk olarak, sultanın vakfının bir parçasıydı. Binaları hem birbirlerine hem de zirai artbölgeye bağlayan kutsal ritüeller (en azından on yedinci yüzyıldan itibaren) vakfın yarattığı sosyoekonomik bağlantıların ruhani karşılıklarıydı. Sembolizm konusunda iyi bir gözlemci olan Hasluck, "tarımsal bereketten insani olana geçme"nin,

67 Vital Cuinet, *La Turquie d'Asie: Géographie administrative, statistique, descriptive et raisonnée de chaque province de l'Asie-Mineure*, 4 cilt (Paris: E. Leroux, 1892–1900), 4:36.

68 Frederick William Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, ed. M. M. Hasluck, 2 cilt (Oxford: Clarendon Press, 1929), 2:106.

69 Alan H. Cadwallader, "The Reverend Dr. John Luke and the Churches of Chonai," *Greek, Roman, and Byzanti Studies* 48 (2008): 328–29.

70 Aktaran Hasluck, *Christianity and Islam*, 1:106.

71 Evliya, *Seyahatname II*, 26.

72 *Türk ve İslam Eserleri Müzesi 100 Yıl Önce, 100 Yıl Sonra* (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2014), 161.

73 Bkz. Sezai Sevim, "I. Murad'ın Vakıfları ve Temlikleri," *Sultan I. Murad Hüdavendigar ve Dönemi*, ed. İ. Selimoğlu (Bursa: Gaye Kitabevi, 2012), 377. Sevim, Kaplıca zaviyesinin vakfiyesinde az sayıda köyün sayılmasını, vakfedilen arazinin büyüklüğü ile kıyaslayarak, bunu eski yerleşimlerin çoğunun boşaltılmış olduğunun kanıtı olarak sunuyor. Buna karşılık 1530 kayıtlarında, aynı bölgede pek çok yeni yerleşimin adı geçiyor.

hele de özel olarak azizlikle özdeşleştirilen bir sultanın kültü vasıtasıyla, "kolay" olduğu tespitinde bulunmuştu.[74] Kaplıcaların kutsallığını etkinleştirmede Sultan'ın türbesinin ziyaret edilmesinin önemi, Murad'ın halkın tahayyülünde mucizeler yaratan bir aziz olarak gördüğü hürmeti yansıtır. Aynı zamanda zaviye kompleksiyle çevresi arasındaki fiziksel bağın da bir göstergesidir. Bu etkinleştirmede üreme gücü arayışındaki kadınların rolü, ritüelin cinsiyet boyutu hakkında cevapladığından daha çok soru doğurmaktadır.

Sonuç

Her ne kadar Osmanlı hükümdarlarının türbeli zaviye kompleksleri genel olarak daha çok ziyaretçi çekmek için bedava yiyecek ve konaklama sağlıyorlardıysa da, aynı zamanda Türk-Moğol hükümdar kültüne hitap ederek daha belirli gruplar için birer hac mekânı da meydana getiriyorlardı. Sultanların türbeleri mimari açıdan bu komplekslerin odak noktası olmasa da, Osmanlı hanedanının kutsallığını yaşattıkları ölçüde hayati bir simgesel öneme sahiptiler.

Komplekslerin en erken versiyonlarının, sağladıkları hayır işlevleri sebebiyle seyrek nüfuslu bölgelerin kentsel gelişimini desteklemek için kullanıldıkları düşünülmekle beraber, I. Murad'ın türbeli zaviye kompleksi bu şemaya uymaz. Esas kentsel işlevi, sunduğu hizmetler yerine, kendisi de efsaneler ve ritüeller vasıtasıyla ülkeyle ve onun doğal kaynaklarıyla harmanlanmış bir hükümdarın, popüler tahayyülde bir aziz olarak yer tutmasına bağlıdır. Murad'ın kompleksi sosyal bir merkezden ziyade bir hac mekânı olduğundan, inşa edildiği dış mahalle, Kaplıca, günümüzde halen bu kimliğini korumaktadır.

İlk iki Osmanlı sultanı Osman ve Orhan, Bursa'nın sultani türbe kompleksine dönüştürülen Bizans *katholikon*una defnedildikleri için, halefleri için bir örnek oluşturan Murad'ın Kaplıca'daki türbe kompleksi oldu. Bu kompleks, hükümdarlık ve kutsallığa dair sembolizm ve işlevlerin hiç yoktan hayal edildiği ve Murad ve oğlunun art arda gelen hamilikleri vasıtasıyla müzakere edilen ilk deneme olması sebebiyle Osmanlı mimarisinde belirleyici bir yere sahiptir.

Murad'ın Kaplıca'daki zaviye kompleksine örnek teşkil eden yapı, Orhan'ın sıfırdan inşa ettiği zaviye değil, Osman ve Orhan'ın kiliseden devşirme çifte türbesiydi. Orhan'ın Bizans kent surlarının dışındaki—ve mütevazı ölçeğiyle Osmanlı Bursa'sının kalbini belirleyen—zaviyesi esas olarak toplumsal ihtiyaçları karşılamak ve ticari faaliyet yaratmak üzere tasarlanmıştı. Murad'ın zaviye kompleksi ise, tıpkı Orhan'ın saltanatına kutsallık kazandırmak için inşa ettirdiği aziz türbeleri gibi, bir hac merkeziydi.

74 Hasluck, *Christianity and Islam*, 1:106–7.

Bizans Konstantinopolis'inde Kutsal Mekânın Oluşumu ve Anlamı

Robert Ousterhout

Birkaç yıl önce yayımlanan bir makalede, Kudüs ve Konstantinopolis arasında "mekânın kutsallığı ile binaların kutsallığını" kıyaslamış ve Kudüs'te kutsallığın tam anlamıyla peyzajla bütünleşmiş olduğunu ileri sürmüştüm.[1] Gerçekten de, kilise inşası vesilesiyle resmî olarak kabul edilmiş ilk Hıristiyan mekânlarına baktığımızda, doğal veya insan yapısı ayırt edici topografik özellikleriyle öne çıktıklarını görürüz: Kutsal Kabir'de İsa'nın Mezarı'nı meydana getiren kayadan oyma mağara; Zeytin Dağı'nda İsa'nın havarilere talimatlarını verdiği doğal mağara; Beytlehem'de doğduğu mağara; Göğe Yükseliş'in gerçekleştiği yerdeki kayadaki ayak izi ve daha niceleri.[2] Kudüs'te, doğal mekanlar doğaüstü olaylara tanıklık ediyor ve Akdeniz'in dört bir yanından hacıları kendine çekiyordu.

Erken dönem Hıristiyan Roma'da da benzer bir durumla karşılaşırız: Hıristiyanlık kentin gittikçe kutsallaşan peyzajında, surların hemen dışındaki büyük mezarlıklar ve katakomplarda bulunan azizlerin ve şehitlerin mezarları aracılığıyla görülür hale geliyordu. Bu, imanlarını kanlarıyla tespit etmiş aziz ve şehitlerin hürmet gören mezarları, sabit ve değişmez yerlerdi ve Hıristiyan nüfusu kent merkezinden dışarı doğru, *refrigeria* adı verilen anma şölenlerine ve özel ölülerin mezarlarındaki veya yakınlarındaki hususi anma etkinliklerine çekiyordu.[3] Roma bir kutsallık çemberiyle kuşatılmıştı; surların içinde bununla rekabet edebilecek pek bir şey yoktu.

Konstantinopolis'e döndüğümüzdeyse, bununla karşılaştırılabilir neredeyse hiçbir şey bulamıyoruz (Şekil 1). Erken dönem Konstantinopolis biraz Gertrude Stein'in

1 Robert G. Ousterhout, "The Sanctity of Place and the Sanctity of Buildings: Jerusalem versus Constantinople," *Architecture of the Sacred: Space, Ritual, and Experience from Classical Greece to Byzantium*, ed. B. D. Wescoat ve R. G. Ousterhout (Cambridge, BK: CUP, 2012), 281–306. Diğerlerinin yanı sıra bkz., Slobodan Ćurčić, "Cave and Church: An Eastern Hierotopical Synthesis," *Hierotopy: The Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, ed. A. Lidov (Moskova: Indrik, 2006), 216–24.

3 Bkz. Lucrezia Spera, "The Christianization of Space Along the Via Appia: Changing Landscape in the Suburbs of Rome," AJA 107 (2003): 23–43; Spera, *Il paesaggio suburbano di Roma dall'antichità al Medioevo: il comprensorio tra le vie Latina e Ardeatina dalle Mura Aureliane al III miglio* (Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 1999).

Şekil 1. İstanbul, tarihi yarımada, güneye bakış (Fotoğraf: Robert Ousterhout).

Oakland'ı gibiydi: Orada orası diye bir yer yoktu. Constantinus'tan önce Byzantion'da hiçbir şey olmamıştı: Siyasi ve dini açıdan önemsizdi. Belki de Antik Çağ'da sadece ürettiği kötü şaraplarla tanınıyordu. Constantinus'un çabası kenti bir imparatorluk başkentine dönüştürmek ve Roma İmparatorluğu'nun bin yıllık tarihine yaraşır gerekli mekanlarla donatmaktı: forumlar, kolonadlı sokaklar, zafer anıtları, bir senato binası, hatta birkaç tapınak.[4] İnşa ettiği birkaç kilise siyasi emellerinin bir parçasıydı. Kendi Hıristiyan inancı, ifadesini başka yerde buluyordu.

Bu makalede Bizans başkenti bağlamında kutsal mekân kavramını sorguluyor ve bu düşüncenin pek çok açıdan hiçbir zaman tam işlemediğini ortaya koyuyorum. Burada Konstantinopolis'in kutsallığını siyasi bir kurgu olarak kabul eden Jonathan Z. Smith'in ritüel teorilerini izliyorum. Smith Konstantinopolis'in bir ritüel mekânı olarak yeniliğinin altını çizer ve "erken dönem Bizans litürjisinin kendine özgü draması için ve daha sonra da imparatorluk-Hıristiyan ritüellerinin karmaşık şekilde ayrıntılandırılacağı bir sahne olarak bilinçli şekilde" oluşturulduğunu vurgular.[5] Ne var ki, ritüel açısından, yenilikçilik bir yandan işlevsel kazanç ve yaratıcılık serbestisi tanısa da, diğer yandan ideolojik zarar ve karşılık bulamamaya da yol açabilir. Kentin Ortodoks Kilisesi'nin merkezi haline gelmesi daha önce var olan kutsal çağrışımlardan ziyade siyasi yollardan gerçekleşmişti; Konstantinopolis'ten hiçbir havari geçmemişti, en azından hayattayken. Dördüncü yüzyıla gelindiğinde, Kutsal Havariler Kilisesi'nde Andreas'ın kalıntıları duruyordu; fakat daha sonra bu yönde yapılacak iddialara rağmen, yaşamında misyonu havariyi bu bölgeye getirmemişti.

Kutsal çağrışımların yokluğu belli ki biraz kaygı yaratan bir durumdu; gerçi bu muhtemelen Constantinus'tan ziyade ardılları için geçerliydi. Constantinus'un en önemli

4 Sarah Bassett, *The Urban Image of Late Antique Constantinople* (Cambridge, BK: CUP, 2004).

5 Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (Chicago: UCP, 1987), 22.

Hıristiyan yapıtı aslında kendi mozolesiydi;[6] ki bunun yeni başkenti için siyasi açıdan gerekli bir şey olduğunu sanırım söyleyebiliriz. Mozolenin dini önemi, siyasi anlamının yanında ikincil kalıyordu: Yuvarlak biçimi ve surların içinde ancak kentten dışarı giden kuzey yolu üzerindeki konumu sayesinde Augustus Mozolesi'yle, dolayısıyla da yeni başkenti Roma'yla ilişkilendirmeye yönelik daha geniş bir kentsel *mimesis* programıyla, karşılaştırılabilirdi. Aynı zamanda, güneş sembolizmiyle dolup taşan bir kültürde, imparatorun on iki havari lahdinin ortasına gömülmesi de akla Zodyak burçlarıyla veya yılın aylarıyla çevrili "Yenilmez Güneş" imgesini getiriyor olmalıdır.[7]

Kurumsal kilisenin, Konstantinopolis'in ilk yıllarındaki gelişimini takip ettiğimizde de benzer bir tablo görüyoruz. 425 yılında hazırlanmış ve *Notitia Urbis Constantinopolitanae* olarak bilinen bir envanter, kentsel öğeleri sıralar: Kentin on dört bölgesinde, beş imparatorluk sarayı; sekiz halk hamamı; üç bazilika; dört forum; iki tiyatro; dört liman; dört sarnıç; 322 sokak; 4388 *domus* (konut yapıları, muhtemelen bizim *insulae* diyeceğimiz birimler); elli iki kolonad ve 153 özel hamama karşılık sadece on dört kilise bulunmaktadır. Ne kadar az kilise yapılmış olduğu çarpıcıdır, zira o dönemde şehrin nüfusu 200.000'in epey üstündedir ve yüzyıl sonunda muhtemelen 400.000'i bulmuş olmalıdır. Nüfus için 100.000 gibi gayet düşük bir tahminde bulsak bile, bu, 600 kişiye bir hamam düşerken—ki bu makul bir rakam—7 bin kişiye sadece bir kilise düştüğü anlamına gelir![8] Kim demiş temizlik ilahi olanın yanındadır diye?

Bununla birlikte bu kentin siyasi bir merkez olmak için kurulduğunu ve ancak zaman içinde yavaş yavaş bir dini merkez haline geldiğini unutmamalıyız. Öyleyse Konstantinopolis nasıl "Yeni Kudüs" oldu? Nasıl "Yeni Roma" olduysa o şekilde: İlgili kültürel nesneleri ithal ederek. Bu konuya kentin ilk dönemlerinde kamusal heykel programları hakkındaki kitabında Sarah Bassett da değinmişti; kentteki heykellerin çok büyük kısmı imparatorluğun çeşitli yerlerinden getirilerek *spolia* olarak tekrar kullanılmıştı.[9] Konstantinopolis röliklerle birlikte beraberlerinde gelen pek çok çağrışımı da ithal etmiş oluyordu. Süreç, 356-57'de Andreas, Timotheos ve Luka'nın röliklerinin Kutsal Havariler Kilisesi'ne nakledilmesiyle başladı. (Timotheos ve Luka'nın teknik olarak havari olmamalarını umursayan kim?) Beşinci yüzyıla gelindiğinde, ilk şehit Aziz Stephanos'un kolu Büyük Saray'da kendisine adanmış bir şapelde saklanıyor,[10] Khalkoprateia ve Blakhernai kiliselerinde Meryem'in çeşitli kıyafetlerine hürmet ediliyordu. Mucizevi ikonalar ve Gerçek Haç'ın kalıntıları da bir şekilde şehre geldiler.

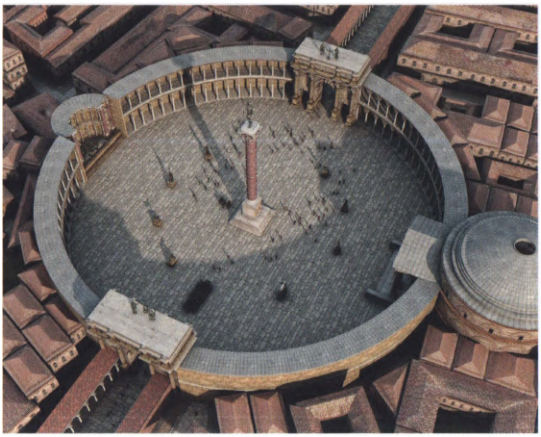
6 Cyril Mango, "Constantine's Mausoleum and the Translation of Relics," *BZ* 83 (1990):51-62; [tekrar basım Cyril Mango, *Studies on Constantinople* (Aldershot, BK: Variorum, 1993), no. V].

7 Jonathan Bardill, *Constantine, Divine Emperor of the Christian Golden Age* (Cambridge, BK: CUP, 2012), 364-95.

8 John Mathews, "The *Notitia Urbis Constantinopolitanae*," *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*, ed. J. L. Grig ve G. Kelly (Oxford; New York: OUP, 2012), 81-115.

9 Bassett, *Urban Image*.

10 Kenneth H. Holum ve Gary Vikan, "The Trier Ivory, 'Adventus' Ceremonial, and the Relics of St. Stephen," *DOP* 33 (1979): 115-33.



Şekil 2. Constantinus Forumu, havadan görüntü rekonstrüksüyonu (Tayfun Öner).

Nihayetinde, en az 476 farklı azizi temsil eden ve çoğu ithal edilmiş 3.600'den fazla belgelenmiş kutsal kalıntı kente ulaştı.[11]

Bu tuhaf Hıristiyanlaştırma sürecinin en simgesel örneklerinden biri de Constantinus Forumu'nun merkezinde bulunan ve orijinal olarak tepesinde imparatorun güneş tanrısı kılığında devasa bir nü heykeli yer alan, aleni şekilde pagan bir anıt olan Constantinus Sütunu'nun (bugünkü Çemberlitaş) geçirdiği evrelerdir (Şekil 2). Daha sonraki gelenekler, (pek muhtemel olmasa da) kaidesinde çeşitli Hıristiyan röliklerinin saklandığını ve (hiç muhtemel değilse de) tacının üzerindeki güneş ışınlarının aslında Çarmıha Gerilme'den kalma çiviler olduğunu; hatta kaidenin içinde Aziz Constantinus'a adanmış minik bir şapel (ki gerçekten çok küçük olmalı) bulunduğunu iddia edecekti.[12] Ama anıt inatla Hıristiyanlaştırılmaya direnmişti, en azından tepesindeki heykel on ikinci yüzyılda bir fırtınada yıkılana ve yerini bir haç alana değin.[13] Benzer bir şekilde, Constantinus'un biyografisini yazan Eusebius da, sık sık yüzde yüz Hıristiyan olarak sunmaya çalıştığı imparatorunun eylemlerini rasyonalize etmekte zorlanır. Örneğin, Constantinus'un pagan heykel programlarını "seyircilerin gülüp eğlenmesi için oyuncaklar" olarak açıklar.[14]

Aktaran John Wortley, "Iconoclasm and Leipsanoclasm: Leo III, Constantine V, and the Relics," *ByzF* 8 (1982): 254; Pierre Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient* (Paris: Éditions du Cerf, 1985), 92-104.

12 Cyril Mango, "Constantine's Porphyry Column and the Chapel of St. Constantine," *Deltion tes Christi ikes Archaiologikes Etaireias* 10 (1981): 103-10.

13 Robert G. Ousterhout, "The Life and Afterlife of Constantine's Column," *JRA* 27 (2014): 304-26.

14 Eusebius'un tarifi ve araştırmaların bir özeti için, bkz. Eusebius, *Life of Constantine*, ed. A. Cameron ve S. Hall (Oxford; New York: OUP, 1999), LII. 1-7, 143-44; yorumlarla, 301-303; ayrıca bkz. Bassett, *Urban Image*, 48-49.

Şekil 3. Azize Euphemia, Hipodrom'daki Azize Euphemia Kilisesi'nin kazısı sırasında bulunan ve kitabesinde *he paneuphimos* (herkesçe hamdedilen) yazan rölyef, İstanbul Arkeoloji Müzeleri (Fotoğraf: Robert Ousterhout).

Konstantinopolis, zaman içinde pek çok farklı kaynaktan elde edilen, biriktirilen ve yaratılan kutsal kalıntılar ve mucizevi ikonalarla dolu bir hazineye dönüştü. Bir kolaj eylemine bağlı olan görsel ve maddi söylemlerinin gücü birlikte ele alındığında, Konstantinopolis'in parçalarının toplamından daha fazlası olabileceği, kutsal bir geçmişin ve uzak kutsallığın şimdi ve burada erişilebilirliği için kolektif bir kanıt meydana getirebileceği anlamına geliyordu.[15] Fakat kutsal nesnelerle kutsal mekânlar aynı şey değildir ve şehrin önemli kutsal kalıntılarının pek azı mekânlarla bağlantılıydı. Kentin en önemli azizelerinden biri olan—övülen—Euphemia'nın kaderini düşünelim. Kentin az sayıdaki yerel şehitlerinden biri olan Euphemia, orijinal olarak 303 yılında şehit edildiği yer olduğu düşünülen Asya tarafındaki Khalkedon (bugünkü Kadıköy) semtinde ziyaret edilirdi; buradaki mezarının üzerine bir *martyrium* veya anıtmezar inşa edilmişti (Şekil 3). Kaynaklara göre, gümüş tabutu bazilika tarzı bir kiliseye bağlı ve merkezi plana sahip bir şapelde duruyordu.[16] 451'deki Ekümenik Konsil'in Euphemia'nın kilisesinde toplanmasıyla mezarı büyük önem kazandı. İmparatorluğun dört bir yanından yüzlerce temsilcinin İsa'nın doğasını tartıştığı konsil kavgalı geçiyordu. İsa'nın doğası Nesturilerin inandığı gibi yaratılmış bir varlık mıydı, yani tek miydi? Yoksa Ortodoksların inandığı gibi hem insan hem ilah tabiatından mıydı, yani iki miydi? Bir mutabakata varamayan iki hizip inançlarının temel öğelerini kağıda aktardılar ve bu kağıtları Euphemia'nın göğsüne yerleştirdiler. Azizenin mezarı tekrar kapatıldı ve üç gün başında nöbet tutuldu; tekrar açıldığında Ortodoksların inanç listesi Euphemia'nın sağ elinde, Nesturilerinki ise ayağının dibinde bulundu. Konsil Ortodoksların duruşunu kesin olarak ve nihai şekilde teyit etmişti.

15 Jas Elsner, "Replicating Palestine and Reversing the Reformation," *Journal of the History of Collections* 9/1 (1997): 117–30.

16 Raymond Janin, "Les églises de Sainte-Euphemie à Constantinople," *Echoes d'Orient* 31 (1932): 270–83.

Burada bir not eklememe izin verin: Bu olay kulağa tuhaf gelebilir, ama Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde popüler olan ve Mısır'da günümüze ulaşmış iyi kanıtları bulunan kura kahinleri bağlamında anlaşılmalıdır. Örneğin, Aziz Colluthus'un Antinoupolis'teki hac ziyaretgahında, ricacılar hekim azize biri olumlu biri olumsuz şekilde yazılmış sorular içeren iki kağıt sunarlardı. Örneğin sağlığıma kavuşmak için şunları mı yapmalıyım? Yoksa şunları yapmaktan imtina mı etmeliyim?[17] Tam olarak nasıl işlediği bilinmemekle birlikte, aziz birini seçer ve diğerini bir kenara atardı; arkeologlar yakınlardaki bir çöp çukurunda çok sayıda örnek bulmuşlardır. Her ne kadar bunlar geçmişten kalan büyü ve popüler dinleri anımsatsa ve şüphe uyandırsa da, Hıristiyan Kilisesi'nin en üst makamı olan Khalkedon'daki Ekümenik Konsil de bir karara varmak üzere aynı yöntemi kullanmış ve Euphemia'ya başvurmuştu.

Bu mucizeye dayanarak Euphemia Ortodoksluğun destekçisi ve inanç sistemi tehdit altında olduğunda kentin medet umduğu bir figür olarak yüceltilmeye başlandı. Euphemia kültü örneğin İkonakırıcılık döneminin son yıllarında ve on üçüncü yüzyıl sonlarındaki Birlikçi tartışmalar sırasında ön plana çıktı. Tüm bunlara bakıldığında, *martyrium*'unun, tıpkı Roma veya Kudüs'teki kutsal yerler gibi, sabit ve değişmez olması beklenebilir. Oysa değildi. Ya 626'da Pers saldırıları kenti tehdit ettiğinde ya da 680'de Arap kuşatmaları sırasında, *martyrium*'u yıkılmış ve kutsal emanetleri Boğaz'ın diğer yakasına, şehre nakledilmişti. Kaynaklar bu konuda çelişkili olduğundan nereye nakledildiği tam bilinmiyor. Bir ihtimal doğrudan Hipodrom'daki kilisesine götürüldüğü şeklindedir. Ancak daha sonra kemikler III. Leo tarafından denize atılır, bunlar dindar denizciler tarafından bulunarak muhafaza için Lemnos (Midilli) Adası'na götürülür. Daha olası görünen bir diğer ihtimal ise Euphemia'nın kemiklerinin Haliç'te kendisine adanmış başka bir kiliseye nakledilmiş olmasıdır.[18] Her halükarda, 796'da, Hipodorom'da yer alan ve daha önce Antiokhos Sarayı'nın altıgen *triclinium*u (yemek odası) olan kilisesine yerleştirilirler.[19] Orijinal olarak defnedildiği yer sabit ve değişmez olmak yerine yedinci yüzyıldan sonra kayıtlardan silinir. Ortodoks inancının doğruluğuna dramatik bir şekilde tanıklık etmiş bulunan *martyrium*u da hiçbir iz bırakmadan ortadan kaybolur. Asya kıyısı boyunca daha ileri dönemlerde yapılaşmanın devam etmesine rağmen o mekân unutulur. Kadıköy'de günümüzde Euphemia'ya adanmış bulunan kilise modern bir fenomendir ve orijinal *martyrium* ile hiçbir bağlantısı yoktur.

Euphemia'nın göçebeliği burada da bitmez. Başı Dördüncü Haçlı Seferi'nde çalınır ve şu anda İsviçre'dedir. Kemiklerinin geri kalanı fetihten sonra II. Mehmed'in kutsal emanet koleksiyonuna girmiş ve oradan—nasıl bilmiyorum—Patrikliğe intikal etmiştir.

17 AnneMarie Luijendijk, *Forbidden Oracles? The Gospel of the Lots of Mary* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 49–51.

18 Cyril Mango, "The Relics of St. Euphemia and the Synaxarion of Constantinople," *Bolletino della Badi Greca di Grottaferrata* [Studi in onore di mgr Paul Canart, ed. S. Luca ve L Perria] 53 (1999): 79–87.

19 Rudolf Naumann ve Hans Belting, *Die Euphemia-Kirche am Hippodrom zu Istanbul und ihre Fresken* (Berli Gebr. Mann, 1966).

Şekil 4. Theotokos Blakhernitissa, Kariye Müzesi'nden mozaikler (Fotoğraf: Dumbarton Oaks Image Collection and Fieldwork Archives).

Artık gümüş bir tabutta istirahat ederler.[20] Fakat şurası açıktır: Kutsallık mekânda değil röliklerdedir.

Euphemia bu açıdan yalnız değildir. Konstantinopolis'te zaman içinde kentin hamisi ve koruyucusu rolüne bürünen Meryem'le ilişkilendirilen çeşitli kutsal nesneler vardı. Bedensel olarak göğe alındığına inanıldığı için kemikleri yoktu; onun yerine en önemlisi Blakhernai Kilisesi'nde korunan cübbesi (*maphorion*) olmak üzere kıyafetleri vardı. Ayrıca Aziz Luka tarafından çizildiğine inanılan ve Hodegetria Kilisesi'nde muhafaza edilen ünlü ikonası bulunmaktaydı. Bu nesnelerin her ikisi de anlaşıldığı kadarıyla Konstantinopolis'e beşinci yüzyılda getirilmiş ve getirilmeleri imparator ailesinin birkaç dindar kadın üyesiyle ilişkilendirilmişti (Şekil 4).[21] Bunlarla bağlantılı olarak

20 Franz Babinger, *Reliquienschacher am Osmanenhof im XV. Jahrhundert: zugleich ein Beitrag zur Geschichte der osmanischen Goldprägung unter Mehmed II., dem Eroberer* (Münih: Verlag Der Bayerischen Akademieder Wissenschaften, 1956), özellikle de 21; bu referans için Julian Raby'ye teşekkür ederim.
Diğerlerinin yanı sıra, bkz. John Wortley, "The Marian Relics of Constantinople," *Greek Roman and Byzantine Studies* 45 (2005): 171-87; Norman Baynes, "The Finding of the Virgin's Robe," *Annuairede l'institute de philology et d'histoire orientales et slaves* 9 (1949): 87-95; aynı yazar, "The Supernatural Defenders of Constantinople,"

da, bulundukları yerin etkinleştirilen varlıklarının yanında çok daha önemsiz olduğu söylenebilir. Kriz zamanlarında bu cübbe ve ikona, koruyucu rolleri doğrultusunda geçit töreniyle, sokaklarda ya da surlar boyunca dolaştırılarak etkinleştirilirdi.[22]

Bu uygulamadan çeşitli yerlerde bahsedilir. 717 kuşatması sırasında ikona Gerçek Haç'ın Tahtası ile birlikte surlar boyunca taşınmıştı; iki kutsal rölik bir yüzyıl sonra Slav Thomas'ın kuşatması sırasında yine geçit töreniyle gezdirilmişti; cübbe 626'daki Avar kuşatması gibi erken bir tarihte duvarlarda sergilenmiş olabilir. Normalde Büyük Saray'da tutulan Haç'ın Tahtası'nın yemin törenleri için düzenli olarak dışarı çıkarıldığı ve savaşa götürüldüğü anlaşılıyor.[23] II. İoannis Komnenos, Meryem ikonasını kendi şahsi *palladium*'u (koruyucusu) yapmıştı; ikonayı sarayda tutar, savaşa giderken yanında ya aslını ya da bir kopyasını götürürdü. Ayrıca Pantokrator Manastırı'nın 1136 tarihli *Typikon*'unda, İoannis ikonanın haftalık olarak özel anma törenleri için geçit resmiyle imparatorluk mezarlarına getirilmesi ve tüm gece orada tutulması talimatını vermişti.[24]

860'daki Rus saldırısı sırasında, Meryem'in cübbesi güvenlik nedeniyle Blakhernai'den alınarak (tıpkı Euphemia'nın kalıntıları gibi) Ayasofya'nın hazinesinde kilit altına alınmıştı. Ne var ki, Euphemia'dan farklı olarak, tehlike geçtiğinde dini bir geçit töreniyle Blakhernai'ye geri götürülmüştü. Ünlü bir vaazında, Patrik Photius duvarların çevresinde gezdirilmesinin ne kadar etkili olduğunu anlatır: "Anında, daha Meryem'in cübbesi duvarların çevresini dolanırken barbarlar kuşatmayı bıraktılar ve kamp bozup gittiler."[25] Burada sunulan dil çok bedenseldir: Cübbe "duvarı kucaklamış"; kent "cübbeyi üstüne geçirmiş" ve kendini "onunla donatmış"tır. Daha sonra Romanos Lekapenos da cübbeyi beraberinde savaşa götürür; hatta zırh işlevi görsün diye cübbeye sarındığı söylenir. Daha sonra da Alexios Komnenos cübbeyi (veya bir parçasını) savaş sancağı olarak kullanmıştır.[26]

Kentte kutsal kalıntıların veya ikonaların yüceltilmesine yakından baktığımızda, ne kadar taşınabilir oldukları dikkat çekicidir. Eski Ahit'ten veya İsa'nın Çilesi'nden kalıntılar Paskalya haftası boyunca Büyük Saray'daki muhafazalarından alınıp Ayasofya'da

Analecta Bollandiana 67 (1949): 165–77 (her ikisinin tekrar basımı için, bkz. Norman H. Baynes, *Byzantine Studies and Other Essays* [Londra: University of London, Athlone Press, 1955]); Averil Cameron, "The Theotokos in Sixth-Century Constantinople: A City Finds its Symbol," *Journal of Theological Studies* 29 (1978): 79–108; a.g.y., "The Virgin's Robe: An Episode in the History of Early Seventh-Century Constantinople," *Byzantion* 49 (1979): 42–56.

22 Bkz. yukarıdakiler, özellikle de Cameron, "Virgin's Robe."

23 Holger A. Klein, "Sacred Relics and Imperial Ceremonies at the Great Palace of Constantinople," *Visualisierungen von Herrschaft*, ed. F. A. Bauer, BYZAS 5 (2006): 79–99.

24 Paul Gautier, "Le typikon du Christ Sauveur Pantocrator," *REB* 32 (1974): 1–145; Robert Jordan tarafından İngilizce çevirisi için bkz. *Byzantine Monastic Foundation Documents*, ed. J. Thomas ve A. Hero, 5 cilt Dumbarton Oaks Studies 35 (Washington, DC: DORLC, 2000), 725–81; §35.

25 *The Homilies of Photius*, İng. çev. C. Mango (Cambridge, MA: HUP, 1958): *Homily IV*, 102, karş. 109; *Homily II* 41–42 ve 55–56.

26 Cameron, "The Virgin's Robe," 42–56; Norman Baynes, "The Supernatural Defenders of Constantinople," *Analecta Bollandiana* 67 (1947): 165–77; Bissera Pentcheva, "The Supernatural Protector of Constantinople: The Virgin and her Icons in the Tradition of the Avar Siege," *BMGS* 26 (2002): 2–41.

Şekil 5. Ayasofya, iç görünüş, doğuya bakış (Fotoğraf: Dumbarton Oaks Field Committee, Dumbarton Oaks Image Collection and Fieldwork Archives).

ibadete açılabiliyordu. Havariler Bayramı'nda, Aziz Pavlus'un başı Kutsal Havariler Kilisesi'ne, diğer havari kalıntılarına katılmak üzere törenle götürülebiliyordu. Aziz Stephanos'un kolu imparatorluk taç giyme ve evlilik törenlerinde kritik bir rol oynamak üzere şapelinden çıkarılıyordu.[27] Kentsel litürjiler ve geçit törenleri, beraberlerinde kutsal nesneler olmak üzere Konstantinopolis'i bir aşağı bir yukarı arşınlıyorlardı.

Jonathan Z. Smith'in de bize hatırlattığı üzere, ritüel bir ilgi gösterme, dikkatini verme yoludur.[28] Bizanslılara göre ritüel, Hıristiyan evrenindeki düzenin teminatıydı. Çoğunlukla ikonalar, haçlar ve kutsal kalıntıların da dahil olduğu ve kenti kuşatan bir kutsallık ağı ören kentsel geçit törenleri Konstantinopolis'te gündelik hayatın bir parçasıydı. Başlangıçta bu törenlerden, sapkınlıkla mücadele için yararlanılıyordu, dördüncü yüzyılın sonlarında, İoannis Khrysostomos, Ariusçuların başlattıkları geçit törenlerinin karşısında gece geçit törenleri uygulamasını getirdi ve birkaç bayramı özel yerlerde kutladı. Beşinci yüzyıla gelindiğinde, litürjik geçitler düzenli bir şekilde gerçekleşiyordu. Hatta John Baldovin'e göre belki de her cumartesi ve pazar gerçekleşen

27 Ioli Kalavrezou, "Helping Hands for the Empire: Imperial Ceremonies and the Cult of Relics at the Byzantine Court," *Byzantine Court Culture from 829-1204*, ed. H. Maguire (Washington, DC: HUP, 1997), 53-80.

28 Smith, *To Take Place*, 103.

bu geçitler Konstantinopolis'te pek moda olmuşlardı; gerçi bunların özel olaylar mı, yoksa günlerin litürjik takvimde sabit günler mi olduğu çok net değildir. Onuncu yüzyıla gelindiğinde, litürjik geçit törenleri standart bir olay haline gelmiş, *Büyük Kilisenin Typikonu*'nda, on yedisine imparatorun ve otuz ikisine patriğin katıldığı altmış sekiz rutin tören gerçekleşmişti.[29] Kriz zamanlarında ise özel geçitler düzenlenirdi: Örneğin, 1037'de bir kuraklığı gidermek amacıyla İsa'nın kundak bezinin kalıntıları törenle kentte gezdirilmişti.[30] Geçitler kenti sarıp sarmalayan bir kutsallık ağı örüyordu. Meryem'in cübbesinden kalanlar da Photios'un metninde tam da böyle sunulmuştur: Kendisini kentin etrafına dolayarak kenti manevi korumayla kaplar.

Etkinleştirme bir nesnenin tesirinin şartı veya bir tezahürü olabilir. Örneğin, Blakhernai ikonası on birinci ve on ikinci yüzyılların hem Yunanca hem de Latince metinlerinde anlatılan "geleneksel mucizesi"yle ünlü olmuştu.[31] Peçeli ikonayı örten perde cuma akşam ibadeti sırasında kendi kendine kalkarak Theotokos (Tanrı'yı Doğuran, yani Meryem) tasvirinin görülmesini sağlıyordu ve cumartesi akşamına kadar açık duran ikona gittikçe aydınlanıyordu. 1107'de Alexios Komnenos'un Normanlarla savaşmak üzere sefere çıkacağı bir cuma günü perde kalkmamış, bunu öğrenen imparator apar topar kente geri dönmüştü. Etkinleştirilmemiş haliyle ikona koruma sağlamıyordu.

Kuşkusuz mimari de ruhani bir çevre oluşturulmasına katkıda bulunuyordu, fakat mimarinin Konstantinopolis'teki asli rolü törensel bir ortam sağlamaktı; anıtsal binalar neredeyse asla bir konumun anılması amacını taşımıyordu. Bu tartışma açısından en aşikâr mesele Ayasofya'dır (Şekil 5). Tıpkı Constantinus'un kentinin anlamı gibi, Iustinianus'un Ayasofya Kilisesi de bilinçli olarak, kutsal bir mekân olmak üzere tam anlamıyla inşa edilmişti.[32] Bir şahsa değil bir kavrama adanmış olmasıyla ünlü Kutsal Bilgelik Kilisesi'nin orijinal olarak belli bir kutsal çağrışımı yoktu ve önemli bir kutsal kalıntı da barındırmıyordu.[33] Belli bir konum veya olayı anmak gibi bir amacı da yoktu. Ayrıca, eğer Anthony Kaldellis haklıysa, ünlü mimarları Anthemius ve Isidorus pagandı; evet Neoplatonculuğa meyilliydiler ama yine de pagandılar.[34]

Günümüzde Ayasofya'yı normalde yapısal sistemi bağlamında tartışıyoruz, fakat Iustinianus'un biyografi yazarı Prokopios, Ayasofya'daki mekânın niteliklerine vurgu yapıyor. Işığın binanın kendisinden yayıldığı izlenimini veren sabahın erken

29 John F. Baldovin, *The Urban Character of Christian Worship*, Orientalia Christiana Analecta, 228 (Roma: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1987), 167–226.

30 Klein, "Sacred Relics," 79–99.

31 Bissera Pencheva, *Icons and Power: The Mother of God in Byzantium* (University Park, PA: PSUP, 2006), özellikle 145–63.

32 Ayasofya üzerine literatür çok geniştir; bkz. Rowland J. Mainstone, *Hagia Sophia: Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church* (New York: Thames and Hudson, 1988).

33 Vurgulayan Thomas F. Mathews, *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy* (University Park, PA: PSUP, 1971), 105–80; ayrıca bkz. Mainstone, *Hagia Sophia*.

34 Anthony Kaldellis, "The Making of Hagia Sophia and the Last Pagans of New Rome," *Journal of Late Antiquity* 6/2 (2013): 347–66.

ışıklarının etkisinden bahsediyor. Prokopios'un tarifine göre, orijinal kubbe "güzelliğiyle harika fakat yapısının yarattığı narinlik izlenimiyle tamamen dehşet verici. Zira sanki sağlam bir şekilde yükselmek yerine, içeride olanlarda bir tehlike hissi yaratacak şekilde havada duruyormuş gibi görünüyor."[35] Yorumları yapısal sistem yerine iç mekânın estetiğine, dehşetle hayretin o yüce karışımına dairdir. Mimarlar bilinçli olarak içeride maddi olmayan, aşkın olana vurgu yapan bir izlenim yaratmıştır. Binanın büyük kütlesine rağmen mevcut olan o ağırlıksızlık hissi Prokopios'u büyük kubbenin alttan desteklenmeyip göklerden sarkan altın bir zincirle havada durduğu—aynı anda hem Homerosçu hem de Neoplatoncu bir gönderme—sonucuna götürür.[36]

Ayasofya, bir yapı ve bir metafor olarak yapım süreciyle, baştan aşağı mimariyle ilgilidir. Kentin kutsal doğasının güçlü bir görsel sembolü olarak Bizans'ın toplumsal düzeninin temelindeki imparatorlukla ilgili ve dini törenler için muhteşem bir sahne işlevi görür. Binanın kutsallığı ritüeller aracılığıyla aktive olur. Ayasofya'nın mimarisinin amacı, ev sahipliği yaptığı törenleri alelade bir oluştan, ilahi dramalara dönüştürmektir. Onuncu yüzyıla gelindiğinde, *Törenler Kitabı* (*De Ceremoniis*) imparatorun resmen katıldığı on yedi özel etkinlik sayar.[37] Muhteşem iç mekânda sahnelenen imparatorla patrik arasındaki Barış Öpücüğü, kiliseyle devletin birliğine vurgu yapıyor olmalıdır. 987'de, Rus Prensi Vladimir'in elçileri Konstantinopolis'teki litürjik kutlamalara katıldıklarında şöyle diyeceklerdir: "Cennette miyiz yoksa dünyada mı bilmiyorduk ...tek bildiğimiz orada Tanrı'nın insanların arasında ikamet ettiğiydi... o güzelliği unutamıyoruz."[38] Bir ulusun bir yapının yarattığı izlenim yüzünden din değiştirmesi nadir görülen bir tarihi olaydır.

Büyük, varaklı kubbesi devasa nefinin üzerinde havada asılı duruyor gibi görünen kilise, hâlâ hayranlık ve metaforlara vesile oluyor. Iustinianus'un benzersiz eserinin ardındaki niyet İlahi Kudüs'ü, Tanrı'nın Tahtı'nı veya Süleyman Tapınağı'nı, hatta muhtemelen her üçünü birden çağrıştırmak olabilir. Prokopios şöyle yazıyor: "Kim ki dua etmek üzere içeri girerse, anında bu eserin güzelliğini insan gücü ve becerisine değil, Tanrı'nın iradesine borçlu olduğunu anlıyor. Zihni hemen Tanrı'ya doğru yükseliyor ve havada uçuyor, Tanrı'nın çok uzakta olamayacağı ve kendisi tarafından seçilen bu yerde ikamet etmeyi özellikle sevdiği hissiyle doluyor."[39] Dokuzuncu veya onuncu yüzyıla ait, yarı efsanevi *Ayasofya'nın Öyküsü*'nde de benzer temalar işlenir. Burada binanın tuğlalarının Mezmur 45'le damgalandığından bahsedilir: "Tanrı onun ortasındadır, Sarsılmaz o kent."

35 Procopius, *De Aedificiis* [Yapılar üzerine] I.i.33-34; ed. H. P. Dewing (Cambridge, MA: HUP, 1954), 16.

36 Procopius, *De Aedificiis* [Yapılar üzerine] I.i.47; fakat çevirisi için bkz. Cyril Mango, *Art of the Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972), 75; Nadine Schibille, *Hagia Sophia and the Byzantine Aesthetic Experience* (Farnham Surrey, BK; Burlington, VT: Ashgate, 2014).

37 Constantine Porphyrogennetos, *The Book of Ceremonies*, ed. A Moffatt ve M. Tall (Canberra, Avustralya: Australian Association for Byzantine Studies, 2012).

38 Metin için, bkz. Serge A. Zenkovsky, ed., *Medieval Russia's Epics, Chronicles, and Tales* (New York: Meridian, 1963), 66-67.

39 Procopius, *De Aedificiis* [Yapılar üzerine] I.i.62-63.

Şekil 6. Kutsal Mendil ikonası (ön) ve İsa'nın Çilesi'nden Kalıntılar (arka), on ikinci yüzyıl, Tretyakov Galerisi Moskova (from Государственная Третьяковская Галерея Каталог Собрания [Moskova, 1995], 51-52).

Gilbert Dagron metaforun kapsamını genişleterek itibarı arttıkça Ayasofya'nın yeni Süleyman Tapınağı olarak görülür olduğunu ve böylece Konstantinopolis'in Kudüs'le özdeşleştirilir hale geldiğini ima eder.[40]

Burada iki noktanın altını çizmekte yarar var. Birincisi, Ayasofya'nın en iyi, içinde gerçekleşen törenlerle etkinleştirilen bir sahne dekoru olarak anlaşılacağıdır: Taşınabilir kutsal kalıntılar gibi, Ayasofya'nın dönüştürücü gücü de etkileşimlerden gelmektedir. Rus elçileri etkileyerek din değiştirmelerine neden olanın yalnızca mimari olduğunu düşünmek istesek de, sebep sadece o değildir; sebep, özel ortamı tarafından dönüştürülen litürjik gösteridir. Faal etkileşimler yoluyla ortam kutsal olarak algılanır hale gelir.

Bu, erken Hıristiyanlıkta kutsal varlığın inşasında başvurulan iki önemli modelden birine uyuyor gibi görünüyor.[41] Daha eski pagan yaklaşımların çizgisini izleyen ilk modelde, kutsallık fiziksel varlıkla, yer ve mekânın kutsallaştırılmasıyla, çoğunlukla kutsal kalıntılar veya şehit ve azizlerin mezarları biçiminde temsil edilir. Kudüs'te ve Roma'da gördüğümüz budur. Belki Geç Antik Çağ Yahudiliğinin izinden gittiği söylenebilecek ikinci modelde, kutsallık sembolik olarak İsa'nın bedenini temsil eden cemaatin (*ekklesia*) dua için toplanmasıyla yaratılır. Bu ibadet biçimi, başkalarının yanı sıra, havari Pavlus tarafından da teşvik edilmiş ve zamanla formelleşerek litürji biçimini almıştır. Dualarının edildiği ve Kutsal Kitap'ın okunduğu ama kurban kesilmeyen bu tür

40 Gilbert Dagron, *Constantinople imaginaire: Études sur le recueil des "Patria"* (Paris: Presses universitaires de France, 1984), 293-309.
Ann Marie Yasin, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean* (Cambridge, BK: CUP, 2009) ve P. C. Finney, "Early Christian Architecture: The Beginnings (A Review Article)," *Harvard Theological Review* 81 (1988): 319-39.

ruhanileştirilmiş bir tören özel bir ortam gerektirmiyordu; daha doğrusu gerçekleştirildiği ortama özel bir anlam aşılamıyordu. Konstantinopolis'te karşımıza çıkan işte bu ikinci modeldir. Buna göre, Ayasofya'yı, kutsallığı ev sahipliği yaptığı törenlerle yaratılan bir tür amplifikatör, yani siyasi bir inşa olarak düşünebiliriz.

İkinci nokta ise, Büyük Kilise'nin anlam veya kutsallığının çoğunlukla metaforik bağlamda ifade edilmesidir. Fakat metaforlar hem üstü kapalı, hem de zemini kaygan, güvenilmez şeylerdir. Gerçekten de, metaforlar doğaları itibarıyla baltalayıcıdırlar: Bize bir şeyin ne olduğunu değil, ne olmadığını anlatırlar. Aristoteles bunu anlar ve şöyle izah eder: "Metafor bir şeye başka bir şeye ait olan bir ismi vermekten ibarettir."[42] Bununla birlikte, metaforlar dünyayı algıladığımız şekilde inşa etmekte kullandığımız dilin bir parçasıdır. Yani metaforlar bize Ayasofya'nın ne olduğunu söylemek yerine, başka bir yerdeki bir mekâna gönderme yaparak bize ne olmadığını söylerler. Aynı şekilde, Konstantinopolis'e "Yeni Kudüs" adı verilmesi Kudüs *olmadığı* içindir; bu metaforik bir kısaltmadan ibarettir.

Bu "başka bir yer" fenomeni Ayasofya ile kısıtlı değildir. Örneğin, dekoratif programı yoluyla herhangi bir Bizans kilisesi metaforik olarak Kutsal Topraklara dönüştürülebiliyordu.[43] Kutsal kalıntıların elde edilmesi bu "başka bir yer"i daha da hissedilir hale getirebiliyordu. Büyük Saray'ın içindeki Pharos şapelindeki kutsal kalıntı koleksiyonu buna bir örnektir. Daha sekizinci yüzyılda inşa ettirilen Pharos, sarayın litürjik yaşamında önemli bir yere sahipti. Ayrıca, imparator Kutsal Mızrak'la İyi Cuma'da orada ibadet ediyordu; Gerçek Haç, Büyük Perhiz'in ortasında ve 1 Ağustos'ta orada sergileniyor ve ibadeti orada yapılıyordu.[44] 944'te Edessa'dan (Şanlıurfa) Kutsal Mendil'in (*Mandylion*) gelişiyle, Pharos İsa'ya ait kalıntıların saklandığı bir yere dönüştü.[45] Paul Magdalino bu koleksiyonun esas olarak 944 ila 1032 arasında, İmparatorluk'un başarılı savaşlar sonucunda Doğu'daki genişlemesi sırasında bir araya getirildiğini savunur.[46] Yaklaşık 1200 yıllarında, Pharos şapelinin *skeuophylax*ı (hazinedarı) Nikolaos Mesarites'in, kilisenin mal varlıklarına dair verdiği liste etkileyicidir: Dikenli Taç, değerli bir çivi, Kamçı, Kargı, Sandaletler, İsa'nın mor cübbesi ve daha niceleri (Şekil 6).

Pharos'teki kutsal kalıntılar koleksiyonunda kutsal topografyalar görme fikri çekici geliyor. Gerçekten de, on ikinci yüzyılda Nikolaos Mesarites şunları yazarken bunu zaten yapmıştır: "Bu kilise ikinci bir Sina, Beytlehem, Şeria, Kudüs, Nasıra, Bethania, Celile, Taberiye'dir."[47] Ne var ki, Pharos daha sonra kendisi için sık sık kullanılacak

42 *Poetics*, XXI; Bu tartışma için bkz: Paul Ricouer, *The Rule of Metaphor: The Creation of Meaning of Language* (Toronto: University of Toronto Press, 1977).

43 Otto Demus, *Byzantine Mosaic Decoration* (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1948), 16-29.

44 Paul Magdalino, "L'église du Phare et les reliques de la Passion à Constantinople (VIIe/VIIIe-XIIIe siècles)," *Byzance et les reliques du Christ*, ed. J. Durand ve B. Flusin (Paris: ACHCByz, 2004), 18-19.

45 Kutsal Mendil'in yerleştirilmesi hakkında, bkz. Sysse Engberg, "Romanos Lekapenos and the Mandilion of Edessa," *Byzance et les Reliques du Christ*, ed. J. Durand ve B. Flusin (Paris: ACHCByz, 2004), 123-42.

46 Magdalino, "L'église du Phare," 25.

47 August Heisenberg, ed., *Nikolaos Mesarites: Die Palastrevolution des Johannes Komnenos* (Würzburg: H. Stürtz, 1907), 29-32.

"*la Sainte-Chapelle des Byzantines*" unvanını ancak zamanla kazanacaktır. En azından öyle olmak üzere inşa edilmediği kesindir. Kutsal kalıntılar birkaç onyıl içinde, belli bir programdan ziyade şahsi gündemlerini takip eden imparatorlar altında birikecektir. Örneğin, muhtemelen Kutsal Mendil orijinal olarak Khalko'daki İsa kilisesine konmuş ve Pharos'a daha sonra taşınmıştır.[48] Dahası, Bizans dönemi boyunca imparatorların kutsal kalıntı toplamaları da istikrarlı bir örüntü sergilemez.[49] Nikolaos Mesarites'in gözüyle, Pharos koleksiyonu Konstantinopolis'in daha geniş anlamda Bizans *oikoumene*si (evreni, dünyası) içindeki merkezi konumunu da temsil ediyor olabilir; onlar "Sina, Beytlehem, Şeria, Kudüs, Nasıra, Bethania, Celile, Taberiye" olabilir ama Konstantinopolis değillerdir.

Kutsal Havariler Kilisesi'nde de benzer bir durum görülür. Scott Johnson havarilerin kalıntılarıyla imparatorların kalıntılarının bir araya getirilmesinin—havarilik fikriyle imparatorluk hafızasının kaynaştırılmasının—havarilik coğrafyası nosyonuyla ve havarilerin uzak ülkelere misyonlarının hikâyeleriyle meydana getirilen "zihinsel harita"yla örtüştüğünü savunur.[50] Yani kilisenin anlamı, en azından havarilerle bağdaştırıldığı kadarıyla, kalıntılarından değil esas ve öncelikli olarak misyonlarından kaynaklanır, fakat kalıntıların varlığı bunu pekiştirir: Hepsi bir arada Hıristiyan evreni *oikoumene*yi temsil ederler. Konstantinopolis'i o evren içinde konumlandırırlar, ama kendileri Konstantinopolis değillerdir; onların hepsi "başka bir yer"dir. Harita arazinin kendisi değildir.[51]

Son ABD başkanlık seçiminde çoğumuzun acı bir şekilde öğrendiği üzere, algılar sağlam, elle tutulur olgulara ağır basar; Stephen Colbert'in "hakikatimsilik" ve *Oxford English Dictionary* "hakikat sonrası" adını verdiği işte budur.[52] Çoğumuz Donald Trump'ın dediklerini birebir doğru kabul ettik ama ciddiye almadık; taraftarları ise söylediklerini ciddiye aldılar ama birebir doğru kabul etmediler; nihayetinde Trump siyasi bir inşa, yeterince çok sayıda insan inandığı için hakiki hale gelen bir yalandır. Bu bana on dokuzuncu yüzyılın Kudüs'teki Bahçe Mezar ve Ephesos'taki Meryem Ana Evi gibi büyük dini sahtekârlıklarını anımsatıyor.[53] İkisinin de en ufak bir metinsel, dini veya arkeolojik temeli yoktur, ancak her ikisinin de sahte olduğu ortaya çıktıktan uzun yıllar sonra bile inananlar gelmeye devam ediyorlar. İkisi de kendilerini hakiki kılacak sayıda insan inandığı için kutsal mekân haline geldiler; yani kutsallıkları siyasi birer inşadır.

48 Engberg, "Romanos Lekapenos," 123–42.

49 Yararlı bir genel bakış için, bkz. Klein, "Sacred Relics."

50 Scott Fitzgerald Johnson, "Apostolic Geography: The Origins and Continuity of a Hagiographic Habit," *DOP* 64 (2010): 5–25; aynı yazar, *Literary Territories: Cartographical Thinking in Late Antiquity* (Oxford, BK: OUP, 2016).

51 Jonathan Z. Smith, *Map is not Territory: Studies in the History of Religions* (Chicago: UCP, 1978).

52 Bkz. http://www.nytimes.com/2010/10/17/magazine/17FOB-onlanguage-t.html ve https://en.oxforddictionaries.com/definition/post-truth (erişim 6 Ağustos 2017).

53 Sarah Kochav, "The Search for a Protestant Holy Sepulchre: The Garden Tomb in nineteenth-century Jerusalem," *JEH* 46 (1995): 278–301; Amelia Gallagher, "Mary's House in Ephesus, Turkey: Interfaith Pilgrimage in the Age of Mass Tourism," *Vincentian Heritage Journal* 33/2 (2016): makale 2.

İddia edebilirim ki, Bizans Konstantinopolis'indeki kutsal mekânların doğası da böyledir; hem siyasi bir inşa hem de en iyi ihtimalle geçici bir inşa. Etkinleştirilmesi ritüellere ve taşınabilir nesnelere bağlıdır: Gerçekten de, kentteki en önemli kutsal kalıntıların kutsallık gücü bir yerde durmaktan ziyade hareketle kendini gösteriyordu. Bu sistemde, binalar ritüellerle etkinleştirilebiliyorlardı, ama sadece metaforik bir biçimde, yani olmadıkları bir şeye dönüşerek kutsal mekân haline gelebiliyorlardı: Konstantinopolis Kudüs değildi; Ayasofya asla Süleyman'ın Tapınağı'yla karıştırılamazdı; dekore edilmiş bir Bizans kilisesi hiçbir zaman gerçekten Kutsal Topraklar değildi. Özetle, kutsallık hem ithal edilen bir şeydi, hem de "başka bir yer"e metaforik olarak gönderme yapılmak suretiyle ifadesini buluyordu.

Nihayetinde, tıpkı siyasi görüşlerimiz gibi akademik araştırmalarımız da çoğunlukla sağlam dayanaklardan yoksundur. Örneğin, kutsallık nosyonumuz, hele de yer ve mekân bağlamında, sinir bozucu derecede muğlak olabiliyor ve "hierotopi" gibi yeni sözcükler de daha büyük bir kesinlik kazandıramıyor.[54] Araştırmacılar olarak son yüzyılların dindar antropologlarının bize miras bıraktıklarından henüz kurtulmuş değiliz. Örneğin, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında, William Ramsay kutsal mekânı biraz muğlak bir şekilde dini huşu uyandıran yerler olarak tanımlamıştı; yirminci yüzyılda ise Mircae Eliade de büyük ölçüde aynı düşünce hattından devam ederek kutsalı, Yanan Çalı'nın karşısında Musa'nın verdiği gibi insani bir tepki yaratan bir şey olarak ele aldı.[55] İki araştırmacı da tartışmayı Yahudi-Hıristiyan inanç sistemlerinin ötesine taşımaya çabalamakla beraber, her ikisi de iyi birer Hıristiyan'dı—Ramsay koyu bir Anglikan'dı; Eliade ise Ortodoks kilisesinde yetişmişti. Her ikisi de, inananlardan mürekkep bir okuyucu kitlesi için yazıyorlardı. İkisi de kutsalın varlığından şüphe etmiyorlardı; tek sorun nasıl açıklanacağıydı. Daha yakın tarihte ise, Ann Taves, ideolojik çağrışımları olan kutsal ve dünyevi veya dini ve seküler ikileminden uzaklaştığımızı ve bunların yerine "pazarlığı yapılamaz, mahrem veya derin ve kalıcı öneme sahip şeyler, yerler, değerler ve meseleler"den bahsederken daha genelleşmiş "özel olma" kategorisini tercih etmeye başladığımızı ifade etmiştir.[56] Taves de dili değiştirmekle beraber eski kavramlara bağlı kalıyor gibi görünüyor. Smith'in kutsallığın, ritüellerle tezahür eden siyasi bir inşa olarak ele alınabileceği şeklindeki ve benim de izlediğim yaklaşımı; ayrıca kutsalın bir metafor olarak görülebileceğine dair benim kendi görüşlerim, inanç meselelerinin artık o kadar da kesin olmadığı çağdaş okuyuculara daha çok hitap edebilir.

Bu makalede, kutsal mekân kavramının Konstantinopolis'te tam anlamıyla işlemediğini savundum. Hatta daha da ileri giderek, kavramın Kudüs veya Roma'da da tam anlamıyla işlemediğini, oralarda kutsallığın her zaman "topografyanın üstüne

54 Alexei Lidov, "Hierotopy: The Creation of Sacred Spaces as a Form of Creativity and Subject of Cultural History," *Hierotopy: Creation of Sacred Spaces in Byzantium and Medieval Russia*, ed. A. Lidov, (Moskova: Indrik, 2006), 32-35.

55 Örneğin bkz, William Mitchell Ramsay, *Luke the Physician and Other Studies in the History of Religion* (New York: Armstrong, 1908); Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion* (New York: Harper & Row, 1959).

56 Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered* (Princeton: PUP, 2009).

giydirilen anlatı ve anlatıya dayatılan topografyadan oluşan karmaşık bir kurgu" olduğunu da savunabiliriz.[57] Araştırmacılar olarak kanıtlarımızın tutarlı argümanlar oluşturacak şekilde birbirine uymasını, arkeolojik verilerin metinleri ve metinlerin verileri desteklemesini isteriz. Zaman zaman bu bile bir inanç meselesi olabilir. Bizanslılar için de durum aynıydı: Hıristiyan imparatorlar tarafından kurulan Konstantinopolis kutsal, ebedi ve değişmezdi; o kadarından şüphe yoktu. Örneğin, devlet adamı ve araştırmacı Theodoros Metokhites, Konstantinopolis'i methettiği söylevi *Byzantios*'ta on dördüncü yüzyılda kentin gerilemiş haline olumlu bir gözle bakmaya çalışıyordu.[58] Konstantinopolis'i sürekli yeniden canlanan bir kent olarak sunarken, metaforik olarak kuşlar tüy dökerken eski tüylerin arasından yenilerinin baş vermesini; her dem yeşil bir bitkinin yaşadığı kayıpların ölümcül olmayıp yerlerine yeni sürgünler gelmesini örnek gösteriyordu. Ona göre, Konstantinopolis kendisini böylece yeniliyordu ki eski harabeler kentin dokusuna işlenerek o antik asaletlerini yeni yapıların arasında da sergileyebilsinler. Kiliselerinin soyulmuş, hazinelerinin Latinlerce yağmalanmış ve muazzam kutsal kalıntılar koleksiyonunun Avrupa'nın dört köşesine dağılmış olduğuna bakmayın. Kent sonunda 1453'te Osmanlılara düştüğünde, olaylar tarihsel bir anlatıdan ziyade bir kıyamet matemi biçiminde zikrediliyordu:

> Ah tapınak! Ah dünyevi cennet! Ah ilahi sunak! Ah kutsal ve ilahi yerler! Ah kiliselerin ihtişamı! Ah kutsal kitaplar ve Tanrı'nın kelamı! Ah kadim ve modern yasalar! Ah Tanrı'nın parmağınca yazılmış tabletler! Ah O'nun ağzından çıkan Kutsal Kitaplar! Ah ete kemiğe bürünmüş meleklerin ilahi söylemleri! Ah Kutsal Ruh'la dolu insanların doktrinleri! Ah yarı ilahi kahramanların öğretileri! Ah vatan toprakları! Ah yurttaşlar! Ah zamanında sayılamayacak kadar kalabalık, şimdi ise denizde batmış bir gemi gibi ortadan kaybolmuş ordu! Ah her türden evler ve saraylar! Ah kutsal surlar! Bugün hepinizi anıyorum ve bu hazin trajedinin [koro] lideri Yeremya olmak üzere, canlı varlıklarmışsınız gibi sizinle birlikte yas tutuyorum![59]

Nihayetinde, (ben dahil) günümüz araştırmacılarının kuşkuculuğuna rağmen, Bizanslıların gözünde, Konstantinopolis, en son âna kadar, kutsal bir yerdi.

57 Bu keskin gözlemi için Derek Krueger'e teşekkür ederim.

58 Vienna, Nationalbibliothek, *Codex Vind. Phil. Gr.* 95, 274v–275r.; yakın zaman önce ele alan Paul Magdalino, "Theodore Metochites, the Chora, and Constantinople," *The Kariye Camii Reconsidered*, ed. H. Klein, R. G. Ousterhout, ve B. Pitarakis (İstanbul: İAE, 2011), 169–87.

59 Ducas, *Historia Turcobyzantina*, aktaran *Byzantium: Church, Society, and Civilization Seen Through Contemporary Eyes*, ed. D. J. Geanokoplos (Chicago: UCP, 1984), 389.

"Müceddid" Osmanlı Sultanı III. Selim'in Siyasi Söyleminde "Kutsalların" Rolü (h. 1789–1807)

A. Hilâl Uğurlu*

Kutsal kimseler ya da varlıklar için mekânlar inşa ettirmek, hükümdarlar için her zaman önemli bir meşrulaştırma aracı olmuştur. Osmanlı sultanları da bu konuda istisna değildir. Onlar da, bu "kutsal mekanların" yapılmasını emretmiş; onları yeniden inşa etmiş, onarmış ve onlara ziyarette bulunmuşlar, bununla bir yandan bu mekanların hissedilen kutsiyetlerine bürünmeyi, diğer yandan ise din ve hanedan siyaseti arasındaki bütünleyici bağı güçlendirmeyi hedeflemişlerdir[1]. Evliya "türbeleri" (makamlar), onlar adına inşa edilmiş camileri ve daha sonraları on beşinci yüzyılda İslamın en mukaddes iki şehri olan Mekke ve Medine'de (ḥarameyn eş-şerîfeyn) bulunan kutsal mekânlar (Mescid-i Haram ve Mescid-i Nebevi) bu girişimlerin başlıca hedefi olmuştur. Bu uygulamalar her ne kadar erken modern çağın Osmanlı sultanları tarafından çeşitli kapsamlarda etkin bir şekilde gerçekleştirilmiş olsa da—ki en belirgin örnek I. Süleyman zamanındadır (h. 1520–66)[2]—sultanların "gerçek" güçlerinin ve meşruiyetlerinin ciddi manada sınandığı on dokuzuncu yüzyılda özellikle faydalı hâle gelmiştir.[3] Modern dönem Osmanlı hükümdarları, zayıflayan imajlarını güçlendirmek için çeşitli araçlar ve

* Bu makale, üzerinde halen çalışmakta olduğum daha geniş kapsamlı projenin bir parçasıdır. Proje, ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı padişahlarının kutsal mekan ve objelere yönelik müdahaleleri ile politik gündemleri arasında kurduğu ilişkileri bütünsel bir bakış açısıyla irdelemeyi hedeflemektedir.

Zeynep Oğuz'un bu kitapta yer alan "Erken Dönem Osmanlı Padişah Türbelerinde Aziz Benzeri Figürler Olarak Sultanlar" başlıklı makalesinde detaylı şekilde ele alındığı üzere, Osmanlı devletinin kuruluşundan itibaren pek çok sultan kendilerine bir kutsallık atfetme çabası içerisinde olmuştur. Bunu Şeyh Ede Balı ile hanedan arasında kurulan akrabalık ilişkisinden, I. Abdülhamid'in kendi türbesinde peygamberin ayak izini barındıracak bir ziyaretgah yaptırmasına kadar pek çok örnekte görmek mümkündür.
Bkz. Halil İnalcık, "State, Sovereignty, and Law Under the Reign of Sultan Süleyman" *Süleyman the Second and His Time*, ed. H. İnalcık ve C. Kafadar (İstanbul: ISIS, 1993), 70–94; Gülru Necipoğlu, "The Dome of the Rock as Palimpsest: 'Abd al-Malik's Grand Narrative and Sultan Süleyman's Glosses," *Muqarnas* 25 (2008): 17–105.

3 Selim Deringil, "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II (1876–1909)," *IJMES* 23/3 (1991): 345–59.

stratejiler geliştirirler. Bu araçların en etkili ve güçlü olanı, ya kapsamlı restorasyon ya da yıkıp yeniden inşa etme suretiyle "kutsal" mekânların yeniden temellük edilmesidir. Ayrıca Muhammed Peygamber'in kutsal emanetlerinin artan hareketliliği aracılığıyla, sultanların hayırseverliği ve dindarlığıyla bağlantılı bir "kutsal" ağ oluşturulmuştur.[4] Osmanlı sultanları, on dokuzuncu yüzyılın en çalkantılı dönemlerinde, bu "kutsalları" fizikselleştiren mekân ve uygulamalardan giderek artan bir şekilde istifade etmişlerdir.

Bu makale, ondokuzuncu yüzyıl başında, Osmanlı sultanlarının meşruiyetine ve halifelik statüsüne çeşitli cephelerden meydan okunduğu bir dönemde, III. Selim'in (h. 1789-1807) "kutsal" mekânlara ve nesnelere yönelik fiziki müdahalelerine odaklanmaktadır. Bu faaliyetlerin, mimari gereksinimin yanı sıra, sultanın tebaası nazarında Müslüman topraklarının koruyucusu ve "iki mukaddes şehrin hizmetkârı" (ḫādımü'l-ḥarameyn eş-şerîfeyn) olarak zayıflayan emperyal meşruiyetini güçlendirme amacı taşıdığını ileri sürer.

"Cihangir Şehzade"den Devrik Sultana: Zayıflayan Meşruiyetin Hikâyesi

Rusya'nın 1783 yılında Kırım'ı ilhak etmesi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Karadeniz ve kıyılarındaki üç yüz yıllık hâkimiyetinin sona ermesine sebep oldu. Müslüman nüfusu yoğun olan bir bölgenin kaybıyla sonuçlanan bu yenilgi, stratejik açıdan ciddi sonuçlar yaratmıştı. Örneğin, Tatar askeri istihdamından gelen yardım kesildi ve İstanbul Karadeniz'den gelen saldırılara karşı savunmasız kaldı.[5] Bu nedenle Osmanlılar, Kırım'ı geri kazanmak için 1787 yılında Rusya İmparatorluğu'na yeniden savaş açtı. Ancak 1792 yılında yaşanan ağır mağlubiyet, en nihayetinde bölge üzerindeki Rus hâkimiyetinin tanınmasını zorunlu kıldı. Selim, bu ikinci Osmanlı-Rus savaşının ortasında, 1789 yılında tahta çıktı. Şehzadelik zamanından itibaren halk tarafından kurtarıcı olacağına inanılan ve "cihangir" lakabıyla anılan Selim'in bu imajı, tahta çıkışının neredeyse hemen ardından—devam etmekte olan savaşın da etkisiyle—büyük bir darbe aldı.[6] III. Selim, bu darbenin etkisini engellemek ve olumlu imajını koruyabilmek adına stratejik bir hamlede bulunarak, Okçular Tekkesi'nin yenilenmesini buyurdu. Bu, sultanın ilk imar faaliyetlerinden biriydi.

Manevi bir öneme sahip olmasından dolayı Okmeydanı'nın seçilmesi manidardı. Geçmişi on beşinci yüzyılın ortalarına dek giden bu mekân, sefere çıkmadan önce topluca namaz kılmaları için orduya tahsis edilmişti.[7] On altıncı yüzyıl Osmanlı vakanüvisi Selânikî Mustafa Efendi (ö. 1600), II. Mehmed (h. 1444-46, 1451-81) ve ordusunun 1453

4 Bkz. A. Hilâl Uğurlu, "Saçının/Sakalının Bir Teli Değerinde Hayır: Ondokuzuncu Yüzyıl Osmanlı Topraklarında Mukaddes Emanetler," Tarih Boyunca Anadolu'da Hayırseverlik, (İstanbul: VKV, yayın aşamasında).

5 Alan W. Fisher, *The Russian Annexation of the Crimea, 1772-1783* (Cambridge: CUP, 2008), 153-63.

6 Şemdanizade Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mürit Tevarih*, ed. M. Aktepe, 3 cilt (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1978), 2:45-46.

7 Okmeydanı'nın işlevini açıklayan II. Mehmed'e ait bir fermanda belirtilmiştir. Bkz. Mustafa Özdamar, "Namazgâhlar," *Vakıflar Dergisi* 20 (1988): 221-48.

yılındaki İstanbul kuşatması öncesinde, şanlı bir zafer için Okmeydanı'nda namaz kıldığını aktarır.[8] Aynı olayla ilgili bir diğer kayıtta, on yedinci yüzyılda yaşamış İstanbullu tarihçi Eremya Kömürcüyan (ö. 1695), Osmanlıların savaşa gitmeden önce burada namaz kılmasının âdetten olduğunu naklederek mekânın manevi öneminin altını çizer.[9] Ünlü Osmanlı seyyahı Evliya Çelebi'nin (ö. yak. 1685) kayıtlarında ise II. Mehmed ve ordusunun çadırlarını İstanbul kuşatması sırasında Okmeydanı'na kurduğu aktarılır. Aynı kayıtlarda, kuşatmanın onuncu gününde yüz kadırganın buradan Haliç'e yürütüldüğü ve sonrasında Şahkulu İskelesi'nden denize indirildiği de yer alır.[10]

Hasköy ve Kasımpaşa arasındaki bir tepe üzerine konumlanan Okmeydanı, II. Mehmed tarafından kurulmuştu.[11] II. Mehmed, Okçular Tekkesi'ni inşa ettirmiş ve kompleks yıllar içinde geliştirilmiş ve genişletilmişti.[12] Okmeydanı, kentin fethini anımsattığı için "kutsal" bir yer olarak kabul edilmiş ve oldukça saygı görmüştü. Okmeydanı'na adeta bir camiye girermiş gibi abdest alınarak girilirdi.[13] Burada tüm okçular eşit kabul edilir, vezirler ve sultanlar dahi aynı şartlar ve kurallar altında rekabet ederdi.[14]

III. Selim, şehzadeliği döneminden itibaren, kompleksi yenileyeceğini vaat ederek Okmeydanı'na verdiği büyük önemi göstermişti. Tahta çıkar çıkmaz Okçular Tekkesi'ni restore ettirdi ve kompleks içindeki caminin yeniden inşa edilmesini sağladı.[15] Ayrıca alana yaptığı sık ziyaretleri vurgulamak amacıyla Okçular Tekkesi'ne bağlı bir hünkâr kasrı inşa ettirdi.[16] Bu inşa faaliyeti, hem yeni sultanın hayırseverliğinin ve dindarlığının bir göstergesiydi, hem de bu kompleksi ve onun "kutsallığı"nı kendisiyle bağdaştırma teşebbüsüydü. Bu hamle, sultanın sahip olduğu olumlu imajı bir süre daha sürdürmesine yardım etmiş olmalıdır. Ancak Kırım'ı geri alamaması, yeni sultanın meşruiyetinin ciddi bir şekilde sorgulanmasına sebep oldu. Kahvehaneleri dolduran halk, sultanın askeri politikalarını açıkça eleştiriyor ve Osmanlı erkânı onun yeteneklerinden şüphe

8 Selânikî Mustafa Efendi, ed. M. İpşirli, 2 cilt (Ankara: TTK Yayınları, 1999), 374. Aynı bilgi İnciciyan'ın kaydında da geçer: İnciciyan, *XVIII. Asırda İstanbul*, çev. H. D. Andreasyan (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yayınları, 1976), 2: 81–82.

9 Eremya Çelebi Kömürcüyan, *İstanbul Tarihi: XVII. Asırda İstanbul*, çev. H. Andreasyan, yay. haz. K. Pamukciyan (İstanbul: Eren, 1988), 33.

10 Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zilli, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi, Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 numaralı yazmanın transkripsiyonu-dizi* i, 10 cilt, ed. R. Dankoff, S. A. Kahraman ve Y. Dağlı (İstanbul: YKY, 2006) 1:41–44.

11 *Fatih Mehmet II Vakfiyeleri*, (Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü Neşriyatı, 1938).

12 Okmeydanı'nın gelişimi için bkz. Halim Baki Kunter, "Fatih'in İstanbul'da İlk Eseri," *Ülkü* 3/25 (1942): 12–15; Nejdet İşli ve Esin İşli, "Okmeydanı" *Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi*, ed. N. Akbayar, E. Işın, N. Sakaoğlu, vd., 8 cilt (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1994) 6:125–26; Ünsal Yücel, *Türk Okçuluğu* (Ankara: AYK Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 1999), 68–88; ve Murat Özveri, "Turkish Traditional Archery, Part I," *Türk Kültür Vakfı* erişim 27 Temmuz 2018, http://www.turkishculture.org/military/arms/archery-748.htm.

13 A.g.e.

14 A.g.e.

15 Taylesanizade Hafız Abdullah Efendi, *İstanbul'un Uzun Dört Yılı (1785–1789): Taylesanizade Hafiz Abdullah Efendi Tarihi*, ed. F. M. Emecen (İstanbul: TATAV, 2003), 51.

16 A.g.e., 372.

duyuyordu.[17] Öte yandan Rus cephelerinde yaşanan utanç verici hezimetler—bilhassa Maçin bozgunu (1791)—ve bunun sonucu olarak imparatorluk karargahındaki askeri ricalin ve bürokratların isteksizliği; sultanı, eski ordu modelinin gelişmiş Rus birlikleri karşısında muvaffak olamayacağına ikna etmişti.[18] Bu kanı, Selim'in Nizam-ı Cedid reformlarını gerçekleştirmesini ve imparatorluğun idari, mali ve askerî meselelerinde kapsamlı değişikliklere gitmesini tetikledi.[19] İç cephede ise reform programlarını başarılı bir şekilde uygulayabilmek için dini çevrelerin ve ulemanın desteğine ihtiyaç duyuyordu, fakat bu oldukça zorlu bir işti.[20] Zira, sultanın dini ve siyasi meşruiyeti, — "kâfir" devletlerle kurulan ittifaklar ya da Fransızların 1798 yılında Müslüman Mısır'ı işgal etmesi gibi— çeşitli nedenlerle ciddi olarak sarsılmıştı. Ancak en güçlü darbeyi, Arap Yarımadası'nda 1790'lardan itibaren dini ve siyasi nüfuzu hızla büyüyen Vehhâbî-Suudi ittifakı tarafından gerçekleştirilen geniş çaplı akınlar vuracaktı.

Bu ittifakın geçmişi on sekizinci yüzyılın başlarına dayanır. Muhammed bin Abdülvehhâb (1703–92), on dördüncü yüzyıl İslam âlimi İbn Teymiyye'nin Eş'ari kelamına[21] ve İbnü'l-Arabî'nin Sufi felsefesine karşı olan tartışmalarından ve şeriatı ihlal eden Sufilere yönelik rahatsızlığından derin bir şekilde etkilenmiş bir din âlimiydi.[22] İbn Teymiyye gibi Muhammed bin Abdülvehhâb da "gerçek" İslamı bid'atten (dinde daha sonraları meydana gelen değişikliklerden) temizlemek gerektiğine inanıyor, Sufi geleneğindeki evliyalara tapınma derecesinde saygı gösterilmesi ya da Şii İslam inancındaki İmam Ali soyundan gelen kutsanmış şehitlerin tazim edilmesi gibi uygulamaların şirk koşmak olduğunu düşünüyordu.[23]

---

17 Hurmuzaki koleksiyonunda yer alan bir mektupta, halihazırda devleti yöneten sultandan (III. Selim) hoşnut olunmadığına dair ifadeler yer almaktadır. Aktaran, Aysel Yıldız, "Vaka-yı Selimiyye or the Selimiyye Incident: A Study of The May 1807 Rebellion" (Doktora tezi, Sabancı Üniversitesi, 2008), 119.

18 Aynı yazar, "Osmanlı Tarihinde Bir Ordu Boykotu: Maçin Bozgunu (1791) Akabinde Yaşanan Tartışmalar," *Cihannüma, Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi*, 2/2 (2016): 123–62.

19 Nizam-ı Cedid reformlarına ilişkin daha fazla bilgi için bkz. Enver Ziya Karal, "Nizam-ı Cedide Dair Layihalar," *Tarih Vesikaları Dergisi*, 1/6 (1942), 414–25; 2/8 (1942), 104–11; 2/11 (1943), 342–51; 2/12 (1943), 424–32; Kahraman Şakul, "Nizam-ı Cedid", in *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, ed. G. Ágoston ve B. Master (New York: Infobase Publishing, 2009); ve Ahmet Öğreten, "Nizam-ı Cedid'e Da'ir Islahat Layihaları" (Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi, 1989).

20 Bkz. Tufan Buzpınar, "The Question of Caliphate under the Last Ottoman Sultans," *Ottoman Reform and Muslim Regeneration Studies in Honour of Butrus Abu-Manneh*, ed. I. Weismann ve F. Zachs (Londra: IB Tauris, 2005), 23; Uriel Heyd, "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II, *Scripta Hierosolymitana* 9 (1961), 63–96; ve Mehmet İpşirli, "Ulema ve III.Selim," *III. Selim: Istanbul at a Turning Point Between Two Centuries*, ed. C. Yılmaz (İstanbul: İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti, 2010), 155–71.

21 Sahabe soyundan gelen Ebu Musa el-Eş'ari tarafından kurulan *Eş'ari kelamı*, geleneksel İslam teolojisinin iki ana ekolünden biridir. Eş'arilik, Şafii ve Maliki fıkıh mezheplerinin müritleri arasında yaygın bir doktrinken, diğer ekol olan Mâtürîdilik neredeyse sadece Hanefilerin teolojisi haline gelmiştir. Eş'arilikle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Jan Thiele, "Between Cordoba and Nisabur: The Emergence and Consolidation of Ash'arism (Fourth–Fifth/Tenth–Eleventh Century)," *The Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. S. Schmidtke (Oxford: OUP, 2018), 225–42; George Makdisi, "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic Religious History I," *Studia Islamica* 17 (1962): 37–80; ve Yahya Haidar, "The Debates between Ash'arism and Maturidism in Ottoman Religious Scholarship: A Historical and Bibliographical Study" (Doktora tezi, The Australian National University, 2017).

22 Jon Hoover, "Ibn Taymiyya" *Christian-Muslim Relations 600–1500*, ed. D. Thomas (Brill, 2010), erişim 25 Haziran 2018, http://dx.doi.org/10.1163/1877-8054_cmri_COM_25571.

23 Bkz. Bruce Alan Masters, "Ibn Abd al-Wahhab, Muhammad," *Encyclopedia of the Ottoman Empire*, ed. G.

Muhammed bin Abdülvehhâb'ın bu hususdaki ilk eylemi, 1730'lu yıllarda, memleketi Uyeyne'de yer alan ve Hz. Muhammed'in sahabelerinden biri olan Zeyd bin Hattab'ın türbesini yıktırmak oldu.[24] Yerel halk tarafından hürmet edilen ve birçok Müslüman için hac yeri olarak kabul gören bu türbenin yıkılması, Vehhâbî ideolojisinin açık bir şekilde vücut bulmasıydı.[25] Bununla birlikte bu ve Uyeyne ahalisi için kutsal olan bir grup ağacın kesilmesini desteklemek gibi ihtilafa yol açan diğer eylemler, öfke ve kırgınlığa neden olmuş ve Muhammed bin Abdülvehhâb'ı memleketini terk edip Diriye'ye gitmek zorunda bırakmıştı. Bu olay, 1744 yılında, Muhammed bin Abdülvehhâb ve Diriye Emiri Muhammed bin Suud (ö. 1765) arasında siyasi bir ittifakın kurulmasına vesile oldu. Vehhâbî ideolojisi, bu ittifak sonucunda Arap Yarımadası'nda dalga dalga yayılmaya ve ufak çaplı zaferler elde etmeye başladı. Bununla beraber on sekizinci yüzyılın sonunda hem dini, hem de bölgesel taleplerini artıran Vehhâbî-Suudi ittifakı, 1790'ların başında Osmanlı İmpartorluğu'nun sınırlarına dayanarak bölgesel bir tehdit unsuru haline geldi ve bunu daha büyük bir ideolojik tehdit izledi. Vehhâbîler hilafetin kaldırılmasını istiyor, Suudi emir ise Osmanlı sultanının evrensel hilafet iddiasının meşruluğunu sorgulayarak ona gözdağı veriyordu. Üstelik tekfiri söylemleriyle[26]—yani insanları imansızlıkla itham ederek—Osmanlıları kafir olmakla suçluyorlardı. Buna sebep olarak da Osmanlıların Peygamber'i ve velileri "haddinden fazla" kutsallaştırmalarını gösteriyorlardı. Bu ideolojik çekişmenin fiziksel yansıması, türbelerin Vehhâbîler tarafından yıkılması ve Osmanlılar tarafından yeniden inşa edilmesi şeklinde tezahür etti.

Kutsalları Yeniden İnşa Ederek Meşruiyeti Tekrar Tesis Etmek

III. Selim'in saltanatı boyunca, İstanbul'da gerçekleştirilen geniş kapsamlı imar faaliyetleri, propaganda ve meşrulaştırmanın en etkili araçlarından biri olarak kullanılmıştır.[27] Sultanın inşa ettirdiği tam teşekküllü kışla külliyeleri, yeni ıslah edilmiş ve/veya kurulmuş askeri birliklerin umuma ilan edilmesini ve tanıtılmasını sağlarken, diğer inşa faaliyetlerinin sultanın dini ve siyasi meşruiyetine yöneltilen tehditleri savuşturmaya yardımcı olması bekleniyordu. İlginçtir ki bu diğer inşa faaliyetlerinin çoğu, kentin fatihi olan Osmanlı sultanı II. Mehmed'in inşa ettirdiği mevcut binalara yapılan çeşitli müdahaleleri içeriyordu.

Ágoston ve B. Master (New York: Facts on File Inc., 2009), 260; ve Tarik K. Firro, "The Political Context of Early Wahhabi Discourse of Takfir," *Middle Eastern Studies* 49/5 (2013): 770–89.

24 Natana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad* (New York: IB Tauris, 2007), 25.

25 Agoston ve Masters, "Ibn Abd al-Wahhab, Muhammad."

26 Firro, "The Political Context of Early Wahhabi Discourse of Takfir."

27 A. Hilâl Uğurlu, "III. Selim'in İstanbul'u: Askeri ve Siyasi Dönüşümler Işığında İmar Faaliyetleri" (Doktora tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, 2012), özellikle 3. bölüm.

II. Mehmed 1453 yılında İstanbul'u aldığında, son birkaç yüzyıldır önce Arapların, sonra da Türklerin gönüllerinde yatan arzuyu gerçekleştirmiş oldu. Ancak iş İstanbul'u bir "İslam şehri"ne dönüştürmeye geldiğinde, Mehmed'in vizyonu seleflerininkinden ayrışıyordu: İstanbul, merkezileşmeyi rasyonel ve sistematik bir biçimde oluşturup uygulamayı hedefleyen siyasi projesinde önemli bir rol oynuyordu.[28] II. Mehmed'in evrensel vizyonunun gerektirdiği yeni siyasi ve kültürel hedeflerin yanı sıra, hükümdarlık ve yönetici seçkinlere ilişkin oluşturduğu yeni kavramlar, şehrin imajını ve mekânlarını doğrudan etkilemişti.[29]

Ünlü Bizans kilisesi Ayasofya (532–37), fethin hemen ardından camiye dönüştürüldü ve ilk Cuma namazı burada kılındı. Bizans'ın en anıtsal ve en önemli mabedinin camiye dönüştürülmesi, yalnızca egemenliğin Bizans'tan Osmanlı'ya geçtiğinin değil, aynı zamanda bu ikisi arasındaki devamlılığın da göstergesiydi. Yaygın bir inanışa göre, fethedilmiş bir kentte, Tanrı'nın kenti daima koruması ve kutsaması için mutlaka bir velinin türbesi olmalıydı.[30] Bu nedenle, fetihle aynı yıl içerisinde, kentin 667 yılında Araplar tarafından kuşatılması sırasında şehit düşen Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin (Eyüp Sultan) mezarı mucizevi bir şekilde keşfedildi.[31] Eyüp'ün mezarı üzerine bir türbe ve çevresine dini bir kompleksin inşa edilmesiyle, kente hem manevi bir koruyucu hem de İslami bir kimlik ve kutsallık bahşedilmiş oldu. Böylece fetih—aynı zamanda sultanın kentle ilgili politikalarına karşı olası tepkileri bertaraf etmeye yarayacak—dini bir meşruiyet de kazanmış oldu. Bu politikalar, gayrimüslim kimliğinden tamamen tecrit edilmiş yeni bir İslami kent yaratmayı hedeflemiyordu. Aksine, kenti "Doğu" ve "Batı" sentezine göre İslamlaştırırken, mevcut kentsel dokunun korunmasını ve tarihi sürekliliğinin vurgulanmasını amaçlıyordu.[32]

II. Mehmed, Osmanlı İmparatorluğu'nun nispeten güçlü olduğu bir dönemde devletini bir cihan imparatorluğuna dönüştürmek için Doğu-Batı sentezini benimsemişti. III. Selim'in Doğu-Batı sentezini benimsemesinin ardında ise, on sekizinci yüzyılın sonunda, başarısızlıkla sonuçlanan savaşlarla geçen uzun bir dönemin ardından, imparatorluğu güçlü Avrupa devletleriyle aynı seviyeye getirebilme amacı yatıyordu. Koşulları ve hedefleri farklı olsa da, her iki sultan da Batılı "kafirlerle" kurulan ilişkileri meşrulaştırmak için benzer bir yol izledi. İşte bu yüzdendir ki II. Mehmed'in Ebû Eyyüb el-Ensârî adına yaptırdığı cami, 345 yıl sonra III. Selim tarafından yeniden inşa edildi.

28 Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: UC Press, 1995), 152.

29 Çiğdem Kafescioğlu, *Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision, and the Construction of the Ottoman Capital* (University Park, PA: PSUP, 2010), 17.

30 Halil İnalcık, "Eyüp Projesi," *Eyüp: Dün/Bugün Sempozyum, 11–12 Aralık 1993*, ed. T. Artan, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994), 1–24.

31 Kafescioğlu, *Constantinopolis/Istanbul*, 46.

32 II. Mehmed'in İstanbul'un fethinden sonraki kent siyasetine ilişkin daha fazla bilgi için bkz. Gülru Necipoğlu, "From Byzantine Constantinople to Ottoman Kostantiniyye: Creation of a Cosmopolitan Capital and Visual Culture under Sultan Mehmed II" *From Byzantion to Istanbul: 8000 Years of a Capital City* (İstanbul: Sakıp Sabancı Müzesi, 2010), 262–77; Halil İnalcık, "The Policy of Mehmed II toward the Greek Population of Istanbul and the Byzantine Buildings of the City" *DOP* 23/24 (1969): 229–49; ve Kafescioğlu, *Constantinopolis/İstanbul*.

Selim'in Eyüp Sultan Külliyesi'ne ilk müdahalesi, 1792 yılındaki Osmanlı-Rus savaşının ardından gerçekleşti. Ebû Eyyûb el-Ensârî Türbesi'nde kapsamlı yenileme çalışmaları başlatıldı. Bu tadilat kapsamında pirinçten dökme pencere kapakları, kumaşlar ve avizeler yenilenerek tezyin olundu, gümüş telden mamul şebeke kafes, dökme gümüşten tekrar yapılarak yenilendi.[33] Şebekede yer alan III. Selim'e ait tuğra ve ulemadan meşhur Münib Efendi tarafından yazılmış dört beyitlik bir tarih kitabesi, haminin kimliğini açıkça belirtmek üzere bu gümüş kafes üzerine yerleştirildi.[34] Sultanın özellikle bu münasebetle kaleme aldığı çift beyitlik bir başka kronogram ise ünlü hattat Yesarizade Mustafa İzzet Efendi (ö. 1849) tarafından bir levhaya yazılarak türbenin iç duvarına asıldı.[35] Selim'in bu yenilemeyi yaptırmak istemesinin altında yalnızca fiziksel bir gereklilik değil, aynı zamanda başkentinin en kutsal mekânını temellük etme isteği yatıyor olmalıydı.[36] Bununla birlikte, 1798 yılının Nisan ayında, Vehhâbîler ve müttefikleri olan Suudların Hicaz'a yaptıkları akınların sıklaştığı bir dönemde ve Fransız ordusunun Müslüman Mısır'ı işgal etme yönündeki hazırlıklarına dair haberler gecikmeli de olsa nihayet Osmanlı başkentine ulaştığında, çok daha radikal bir müdahalede bulunuldu. II. Mehmed'in inşa ettirdiği külliyenin içindeki caminin yıkılıp yeniden inşa edilmesine karar verildi. Bu müdahale yalnızca, tamir edilemeyecek durumdaki mukaddes bir mekâna yönelik bir onarımdan mı ibaretti? Yoksa Selim kendisini, kentin ilk Müslüman hükümdarı olan ve İstanbul'u fethederek Peygamber'in övgüsüne mazhar olma şerefine erişen II. Mehmed ile özdeşleştirmeye çalışıyor ve onun kutsiyetine mi sahip olmak istiyordu?

Resmi belgelerde caminin yeniden inşasına karar verilmesi, yapının "tamiri dahi mümkün olmaması" durumuna bağlanmıştı.[37] Ancak bu ifade, vakayinamelerde, 22 Mayıs 1766 yılında yaşanan büyük depremden sonra caminin statik kapasitesini etkileyecek büyüklükte bir depreme ilişkin hiçbir kayıt olmaması nedeniyle şüphe uyandırmaktadır. İstanbul surları içindeki Fatih Camii, Beyazıt Camii ve Mihrimah Sultan Camii gibi büyük oranda tahrip olmuş camilerin depremi izleyen ilk dört ya da beş yıl içinde ya yeniden inşa edildiği ya da onarıldığı göz önünde bulundurulduğunda,[38] şehrin dini yaşantısında sembolik açıdan muazzam bir öneme sahip olan Eyüp Sultan Camii'nin 1798 yılına dek onarılmadan bırakılmış olması akla yakın gelmemektedir. Üstelik sultanın sırkatibi Ahmet

33 Ayvansarâyî Hüseyin Efendi, Ali Satı' Efendi, Süleyman Besim Efendi, *Hadika't-ül Cevami* (İstanbul: İşaret Yayınları, 2001), 338.

34 *meşhed-i pâk alemdâr-ı resul / zâhir-i bâtın gülzûr-u naim / sarf-ı himmetle âna sâbıkda / kıldı hân ahmed-i evvel ta 'zim / şimdi sultan selim-i sâlis / yapdı ol gevhere halka-i sim / yazdı itmamına târih münib / pâk-i vâlâ eser-i şah selim*

35 *Alemdâr-ı kerem şâh-ı iklim-i risâletsin / Muinim ol benim dâim be-hakk-ı Hazret-i Bârî / Selim İlhâmi her dem yüz sürer bu ravza-i pâke / Şefâatle kerem kıl yâ Ebâ Eyyûb-i Ensârî.*

36 Daha sonra gelen Osmanlı sultanları da on dokuzuncu yüzyıl boyunca gittikçe artan bir sıklıkla bu yola başvurarak benzer türde beyitler yazdı ve bunları Eyüp Sultan Camii ve türbesi gibi birçok mekâna yerleştirdi.

37 Ahmed Efendi, *Ruzname*, 277.

38 Şemdanizade Fındıklılı Süleyman Efendi, *Müreit Tevarih*, ed. M. Aktepe, 3 cilt (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1980), 3:85.

Ağa tarafından tutulan ruzname kayıtları, III. Selim'in, 1798 yılında yapılan yenilemenin hemen öncesinde, Eyyüb el-Ensârî'nin mezarına sık sık ziyarette bulunup orada dua ettiğini; kimi zamansa Cuma selamlıklarını Eyüp Sultan Camii'nde gerçekleştirdiğini göstermektedir. Açıktır ki, eğer cami onarımla kurtarılamayacak derecede hasar görmüş olsaydı bu ziyaretlerin gerçekleşmesi mümkün olamazdı. Önemli bir diğer veri de caminin yeniden inşa edilirken orijinal halinin neredeyse iki katı büyüklüğüne çıkartılmasıdır. Aynı zamanda külliye; muvakkithane, şerbethane, abdest çeşmeleri ve hünkâr mahfili gibi bir dizi yapının eklenmesiyle genişletilmiştir (Şekil 1).[39]

II. Mehmed'in inşa ettirdiği caminin yıkımına, 1798 yılı Mayıs ayının son günlerinde başlandı ve tamamlanması üç yıldan az sürdü. Selim, 16 Eylül 1800'de camiyi şaşaalı bir Cuma selamlığıyla teşrif etti. Namazdan sonra, projede çalışmış görevlilere ve ayrıca bazı usta ve ustabaşlarına, hünkâr kasrında, yani onun varlığının somutlaştığı ve onu yeni binayla bağdaştıran mekânda, para ve hediyeler bahşetti.[40]

Selim, o yıl içinde birkaç kez Eyüp'ün mezarını ziyaret etmiş ve Cuma namazlarını camide kılmış olsa da bir sonraki önemli ve şaşaalı tören neredeyse bir yıl sonra gerçekleşti. Vehhâbî birliklerinin 20 Nisan 1801'de Kerbela'yı[41] yağmalayıp beş binin üzerinde insanı katlettiği haberi, 1801 yılının Haziran ayında İstanbul'a ulaştı.[42] Dahası Kaçar Şahı İstanbul'a bir mektup göndererek, eğer Osmanlıların kuşatmayı önlemesine yardımcı olacaksa, "dostluklarının" bir nişanesi olarak silahlı birlik yollayabileceklerini iletti. Osmanlılarca hakaret sayılan bu teklif, Osmanlı ordusunun herhangi bir destek kuvvete ihtiyaç duymadığı ve İranlıların desteğe ihtiyacı varsa memnuniyetle birlik gönderilebileceği belirtilerek kibarca reddedildi.[43] 1736 yılında, İran ve Osmanlı imparatorlukları arasında sağlanan barış, bozulma tehdidiyle karşı karşıyaydı. Çünkü Vehhâbî birlikleri, Osmanlı'nın hakimiyeti altında olan ve ihtilaflı topraklara saldırıyordu. Kaçar hükümdarı Feth Ali Şah'ın (h. 1797–1834) Vehhâbî istilasını bahane ederek bu kutsal mekânlarda hak iddia etmemesi için Suudoğlu'nun cezalandırılmasını emreden bir ay sonrasına ait bir belge, Osmanlıların olası bir çatışma karşısında duyduğu endişeyi gözler önüne sermektedir.[44]

Osmanlı sarayının imdadına, bir ay sonra, Temmuz 1801'de Fransızların Mısır'ı tahliye ettiği haberi yetişti.[45] İstanbul'a büyük bir zafer olarak yansıtılan bu haber dört gün dört gece süren şenliklerle kutlandı. Muhtemelen bu zafer hem halk arasında Vehhâbî katliamına ve istilalarına karşı duyulan tepkinin azalmasına, hem de

39 Ayvansarâyî, *Hadika't-ül Cevami*, 338.

40 Ahmed Efendi, *Ruzname*, 339.

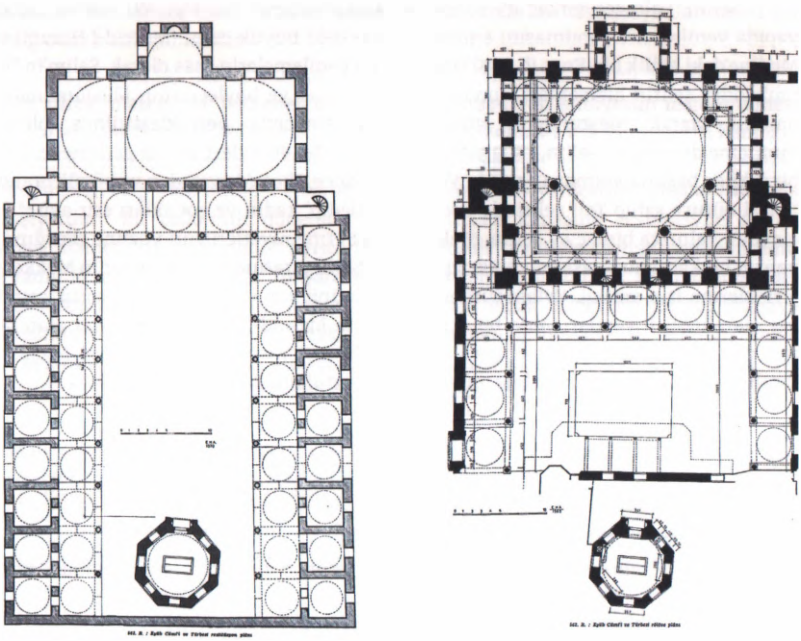
41 Kerbela, Hz.Muhammed'in torunu (İmam) Hz. Hüseyin'in ve ailesi efradının 10 Ekim 680 (10 Muharrem 61) tarihinde Emeviler tarafından şehid edildikleri yerdir. Hem bu olay, hem de kabirlerinin burada bulunması nedeniyle, Kerbela Şiiler için kutsal bir şehirdir. 1801 yılındaki saldırıda, Vehhâbiler'in Hz. Hüseyin'in sandukasını ve türbesini de tahrip etmeleri Şii Kaçar Devleti'nde büyük infiale neden olmuştur. Kerbela ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Kerbelâ", *TDVİA*, 25:271–72.

42 BOA HAT 161–6691.

43 BOA HAT 161–6714.

44 BOA HAT 160–6690.

45 BOA C.ML. 32–1489.



Şekil 1. Sol: Restitüsyon planı, Eyüp Sultan Camii, bani: II. Mehmed. Sağ: Plan, Eyüp Sultan Camii, bani: III. Selim. (Kaynak: E. H. Ayverdi, *Osmanlı Mimarisinde Fatih Devri-III* [İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1989], 352–53).

dikkatleri, Osmanlıların Mısır'daki mevcut yenilgileri ve başarısızlıklarından başka bir yöne çekmeye yardımcı oldu. Bu savaşta, iki Hıristiyan devletle—İngiltere ve Rusya—kurulan ittifak ve eski askeri kuvvetler yerine henüz tesis edilmiş Nizam-ı Cedid ordusunun kullanılması başkentin kesinlikle tepkisini çekebilecek iki mevzuydu.

25 Eylül 1801 yılında Eyüp Sultan Camii'nde gerçekleşen Cuma selamlığında III. Selim'e, ordusunu şahsen yönetmemiş olmasına rağmen "gazi" unvanı verildi.[46] İmparatorluğun dört bir yanına, kutlamalar yapılmasını ve bundan böyle Cuma namazını izleyen hutbelerde bu yeni unvanın kullanılmasını buyuran fermanlar gönderildi. Selim'in bu yeni "kutsal" unvanını duyurmayı tercih ettiği yer, önceki yıl inşa ettirdiği, Eyüp Sultan Camii idi.

46 Ahmed Efendi, *Ruzname*, 359. Daha erken Osmanlı padişahlarının da "gazilik" ünvanı konusunda benzer uygulamaları mevcuttur. III.Selim'in babası III.Mustafa ve amcası I. Abdülhamid'in "gazi" ilan edilişleri ile ilgili bkz. Fikret Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi Sultan I. Abdülhamid (1774–1789)* (İstanbul: Tatav, 2001) 83.

Selim, yalnızca birkaç ay sonra, iki kutsal şehirde yer alan iki önemli kutsal yapıda yenilemeler yapılmasını emretti: Mekke'deki büyük cami (Mescid-i Haram) ve Medine'deki Mâlik bin Enes (ö. 795) türbesi.[47] Bu yenilemelerin esas olarak, Selim'in "iki mukaddes şehrin hizmetkârı" unvanını vurgulamak ve böylece tüm Müslümanların halifesi olarak meşruiyetini güçlendirmek amacıyla gerçekleştirilmiş olması muhtemeldir. Ancak Selim, 1803 yılından itibaren bu görevleri yerine getirmede ciddi bir şekilde başarısız olmaya başladı. Vehhâbîler önce, Hicaz'da yer alan ve büyük oranda Sünni nüfusa sahip Taif şehrinde erkekleri katledip, kadın ve çocukları esir aldı.[48] Bu olaydan yalnızca birkaç ay sonra, Mekke'yi zapt etme niyetleri gün yüzüne çıktığında, benzer bir katliamın yaşanmaması için Mekke Şerifi tarafından Vehhâbîler'in Mekke'ye girmelerine izin verildi. Evliya türbelerinin tümünü yok edip, kentin mezarlıklarında yer alan kubbeli yapıları yerle bir ettiler.[49] Hatta Mescid-i Haram içinde yer alan her şey; dört mezhebe ait (Şafii, Hanbeli, Maliki ve Hanefi) dört türbenin kubbesi, Makam-ı İbrahim ve Zemzem kuyusu bile bu yıkımdan kurtulamadı.[50]

Bir sonraki yıl, Vehhâbî birlikleri Medine'ye girdi ve kenti yağmalayıp diğer türbelerle birlikte Peygamber'in türbesi üzerindeki kubbeyi de yerle bir etti. Osmanlı sultanının itibarının ve meşruiyetinin ciddi oranda zedelenmesine sebep olan en büyük etkenler, bu iki mukaddes şehrin Suudi-Vehhâbî ittifakı tarafından zapt edilmesi ve Vehhâbî mezhebinden olmayan Müslümanların hac görevlerini yerine getirmelerinin engellenmesiydi. Mekke ve Medine, 1803 ve 1806 yılları arasında birkaç kez el değiştirmiş olsa da, Vehhâbî işgali haberleri, Osmanlıların halifelik statüsünün hem imparatorluk içinde, hem de uluslararası arenada sorgulanmasına yol açtı. Osmanlılar, bu haberlerin yayılmasını engellemek adına, Avrupa gazetelerine Vehhâbîlere karşı kazandığı zaferleri anlatan çeviri makaleler servis etti.[51] Askerî reformlarının zirveye ulaştığı ve kurduğu yeni orduya tahsis ettiği Üsküdar'daki yeni kışlanın inşaatının devam ettiği bu dönemde, kamuoyu Selim için her zamankinden daha çok önem taşıyordu.

1801 yılından itibaren, Selim, Mekke ve Medine'de bulunan Peygamber'in doğduğu ev, Peygamber'in eşi Hz. Hatice'nin türbesi ve diğer kutsal makamlar gibi yıkılmış ya da hasara uğramış birçok kutsal yapıyı yeniden inşa ettirdi veya onarttı.[52] Bu tavır, daha önceleri siyasi ve askeri belirsizliğe karşı verdiği tepkilerle aynı çizgideydi. Bahsi geçen inşa faaliyetleri, Osmanlı tebaasının gözünde, sultanın "tüm Müslümanların koruyucusu" şeklindeki imajını güçlendirmek için gerekliydi. Ayrıca Selim, imparatorluğun dört bir yanında en çok saygı gören evliya türbelerini hedef alan bir dizi restorasyon projesi başlatarak, halkın gözündeki popülerliğini geri kazanmayı umuyor olmalıydı. Osmanlı sultanlarının hilafet iddiasının, türbelerin yıkılmasını

47 HAT 109-4331.
48 David Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia* (New York: IB Tauris, 2006), 97.
49 William Montgomery Watt, Arent Jan Wensinck, Clifford Edmund Bosworth, vd. "Makka" in *EI2*, 6:144-87.
50 BOA HAT 93-3804.
51 BOA HAT 138-5693, HAT 139-5764.
52 BOA C.EV 129-6433.

savunan[53] Vehhâbîler tarafından sınandığı bir zamanda bu restorasyonlar siyasi bir tebliğ olarak anlaşılmalıdır.

Mayıs 1803'te, "Hassa Mimarlar Ocağı"ndan (*Mimaran-ı Hassa Teşkilatı*) Mimar Salih, türbe, mescit[54] ve tekkeden oluşan Hacı Bektaş-ı Veli külliyesini restore etmesi için Kırşehir'in Karahöyük köyüne gönderildi.[55] Hacı Bektaş-ı Veli (ö. 1270–71?) hem sufi tarikatı Bektaşiliğin kurucusu, hem de Yeniçeri Ocağı'nın piriydi. Selim bir yandan orduyu ıslah edip yeni birlikler tesis ediyor, bir yandan da yeniçerileri hoşnut tutmaya çalışıyordu.[56] Bu çalkantılı dönemde gerçekleştirilen kapsamlı restorasyon da bu amaca hizmet etmiş olmalıdır. Ayrıca bu faaliyetlerle, vaktiyle Osmanlı hanedanının devamlılığının ve gazalardaki başarının sağlanmasında önemli bir rol oynamış olan Hacı Bektaş'ın himmetini Osmanlıların üzerinden eksik etmemesi de sağlanmaya çalışılmış olmalıdır.[57] 1807 yılındaki isyanın hemen ardından, III. Selim'in halefi IV. Mustafa tarafından aynı külliyede gerçekleştirilen daha kapsamlı bir proje, bu restorasyonun sembolik açıdan önemini bir kez daha ortaya koyar.

Selim, 1804 yılında, muhtemelen benzer niyetlerle, Bursa'daki Emir Sultan Camii'nin yeniden inşa edilmesini emretti. Emir Sultan, ilk Osmanlı başkentinin manevi sahibiydi. Hz. Muhammed'in Medine'deki mezarında muhafaza edilen asası, on altıncı yüzyılda üç parça olarak Osmanlı topraklarına getirildiğinde, parçalar Emir Sultan, Hacı Bayram Veli ve Eyyüb el-Ensârî türbelerine emanet edilmiş ve hâlihazırda oldukça kutsal olan bu yerlere daha da fazla kutsiyet bahşedilmişti.[58] Caminin yıkılıp yeniden inşa edilmesine sebep olarak, restorasyon kitabesinde, yapının tıpkı Eyüp Sultan Camii gibi zaman aşımından (mürur-u zaman) dolayı harap durumda olması gösterilmişti.

Yine 1804 yılında, bu sefer İzmir'de bulunan bir başka türbede geniş çaplı bir restorasyon çalışması yapıldı.[59] Bu türbe, on dördüncü yüzyılda İzmir'in Türkleştirilmesinde rol oynayan ve Emir Sultan olarak da bilinen Seyyid Mükerremüddin'in türbesiydi.[60] Bir sonraki yıl, Larende'de bulunan (bugünkü Karaman) Mevlânâ Celaleddin Rûmî'nin annesinin türbesi ve Mevlevihane'de 1803 yılında başlatılan restorasyon çalışmaları tamamlandı.[61]

53 Commins, *The Wahhabi Mission and Saudi Arabia*, 16.

54 Bahsi geçen mescit, II. Mahmud devrinde Yeniçeri Ocağı'nın ilgası sonrasında, bu sefer farklı politik sebeplerle camiye dönüştürülmüştür. Bkz. M. Baha Tanman, "Hacı Bektâş-ı Velî Külliyesi," *TDVİA*, https://islamansiklopedisi.org.tr/haci-bektas-i-veli-kulliyesi (07.08.2019).

55 BOA HAT 120-4900, C.EV 322-16357, C.ML. 54-2510.

56 III. Selim'in aynı amaca yönelik diğer imar faaliyetlerinden bazıları için bkz. Uğurlu, "III.Selim'in İstanbul'u," 156-57.

57 Zeynep Yürekli, *Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire: The Politics of Bektashi Shrines in the Classical Age* (Farnham, BK: Ashgate, 2012), 66.

58 Şinasi Çoruh, *Emir Sultan* (İstanbul: Tercüman, 1972), 207.

59 BOA C.EV. 551-27849.

60 Seyyid Mükerremüddin'in türbesiyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Necmi Ülker, *İzmir›de Türk mührü: Emir Sultan Dergâhı Haziresi Mezar Kitâbeleri* (İstanbul: Şenocak Yayınları, 2008); ve Mehmet Demirci, *İzmir'de Tasavvuf Kültürü: Tarikatler - Emir Sultan - İzmir Mevlevihanesi* (İstanbul: H Yayınları, 2017).

61 BOA C.EV. 236-11763; C.ML. 54-2510; C.EV. 326-16558.

Selim, çeşitli kutsal yapıları hedef alan bu inşa faaliyetlerinin yanı sıra, kutsal emanetlerin korunması ve ritüelleştirilmiş ziyaretler gibi hükümdara has dini görevlerini de yerine getiriyordu. Bu kutsal emanetlerin en önemlisi, Muhammed Peygamber'e ait iki hırkaydı. Genellikle Hırka-i Şerif ve Hırka-i Saadet olarak adlandırılan bu kutsal emanetler hilafetin göstergesiydi ve bunlara çok önem veriliyordu. Örneğin II. Mustafa (h. 1695–1703) Hırka-i Saadet'i özel bir arabayla Ramazan ayını geçirmek için gittiği Çatalca'ya götürmüş ve özel bir odada muhafaza edip âdet gereği Ramazanın on beşinde törenle ziyaret etmişti. Hırka-i Saadet, III. Ahmed'i (h. 1703–30) Edirne'den İstanbul'a getiren alayda özel bir arabayla taşınmıştı.[62] III. Ahmed, yaz aylarında ziyaret ettiği Tersane Bahçesi'ne ve kış aylarını geçirmek üzere annesi Gülnuş Emetullah Sultan'ın (ö. 1715) Sahilsarayı'na gittiğinde ya da oğullarından birinin sünnetinde dahi bu Hırka-i Saadet'i yanından eksik etmemişti. Bu kutsal emanetlerin meşruiyeti pekiştirmenin yanı sıra savaş zamanlarında da büyük önem taşıdığı görülür. Bunun en dikkat çekici örneği, III. Mehmed'in (h. 1595–1603) Eğri seferi (1596) sırasında yaşanmıştı. Savaş Avusturyalıların lehine ilerlerken şeyhülislam Hoca Sâdeddin Efendi, sultanı sebat göstermesi ve savaşta kalması yönünde ikna etmiş ve Hırka-i Saadet'i ona giydirerek muhtemelen mağlubiyetle sonuçlanacak savaşı Osmanlılar adına bir zafere dönüştürmüştü.[63] II. Mustafa'nın da ordusunu yüreklendirmek için Hırka-i Saadet'i yanında taşıdığı bilinir.

Hırka-i Saadet, I. Selim'in saltanatı (h. 1512–20) sırasında İstanbul'a getirilerek Topkapı Sarayı'ndaki Hırka-i Saadet Dairesi'nde muhafaza edildi. Hırka-i Şerif olarak bilinen diğer hırka ise I. Ahmed (h. 1603–17) döneminde başkente getirildi ve Fatih, Yavuzselim'de bulunan özel bir evde halkın ziyaretine açıldı. Yıllar geçtikçe bu ziyaretlerin sıklaşması üzerine, bu emanetin korunması ve ziyaret edilmesi için I. Abdülhamid (h. 1774–89) tarafından özel bir oda yaptırıldı.[64] İstanbul halkı üzerinde muazzam bir manevi etkisi olan bu kutsal emanetlere III. Selim de büyük ilgi gösterdi. Her Ramazanın onbeşinde, Topkapı Sarayı'ndaki Hırka-i Saadeti ziyaret etmeyi sürdürdü. Zaman zaman da Fatih'teki odada muhafaza edilen Hırka-i Şerif'e ziyaretlerde bulunup hürmet gösterdi.[65] Âdet gereği gerçekleştirdiği ziyaretlerin dışında, tıpkı ataları gibi, savaş halinde ve kötü koşullar altındayken her iki hırkanın da muhafaza edildiği odalarda sürekli Kur'an okunmasını emretti.[66]

1805–6 yılında, muhtemelen Hırka-ı Şerif Daireleri'nden birine yerleştirilmek üzere, ortasında III. Selim'in tuğrası ve on beyitlik bir methiye bulunan oval formlu

62 Hayriye Büşra Uslu, "III. Ahmed Devri Teşrifâtı (1718–1725)" (Yüksek lisans tezi, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, 2017), 45.

63 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Saray Teşkilatı* (Ankara: TTK, 1988), 213, 338–39, 397.

64 Fikret Sarıcaoğlu, *Kendi Kaleminden bir Padişahın Portresi*, 31.

65 Ahmed Efendi, *Ruzname*, 372.

66 Daha sonraları on dokuzuncu yüzyılın Osmanlı sultanları da bu geleneği sürdürmüştür. Ancak I. Abdülmecid (h. 1839–61) işi bir adım daha ileri götürerek Hırka-i Şerif için yeni bir cami, Fatih'teki Hırka-i Şerif Camii'nin yapılmasını emretmiştir. Hem cami hem de ziyaretgah olan bu yapı, Hırka-i Şerif'in kutsiyeti i imparatorluk imajına yansıtmıştır.

porselen bir levha yapıldı. Vehhâbîlerin Kutsal Topraklar'ı işgal ettiği ve Cuma hutbelerinde Osmanlı sultanının adının zikredilmesinin engellendiği söylentilerinin başkenti kasıp kavurduğu bir zamanda, Selim'in böylesi bir hamlede bulunması dikkate şayandı.[67] Tuğranın altındaki beyitte, sultanın bu tuğrayı Peygamber'in Hırka-i Şerif Dairesi'ne yerleştirmesindeki tek arzusunun şefaat olduğu belirtilse de umduğu şeyin kendi takvasından öte olduğunu söylemek mümkündür.[68]

Sonuç

Hacıların, 1807 yılının Mart ayında, yıllık hac görevlerini yerine getiremeden ve hatta Peygamber'in Medine'deki türbesini bile ziyaret edemeden başkente dönmesi, İstanbul halkında infial ve huzursuzluk yarattı. Zaten halk, birkaç hafta önce kent yakınlarına demir atmış olan İngiliz donanmasının varlığı nedeniyle son derece tedirgindi.[69] İslamın iki mukaddes şehrini ve hatta kendi başkentini korumayı başaramayan III. Selim meşruiyetini kaybetti. Siyasi karışıklığın ve toplumsal kargaşanın 1807 Mayıs'ında doruk noktasına ulaşması Selim'i tahttan indirecek bir isyanla sonuçlandı.[70]

III. Selim, saltanatı boyunca içeride ve dışarıda birçok siyasi krizle yüzleşmek zorunda kalmış olmasına rağmen, kapsamlı bir reform projesini hayata geçirmeye çalıştı ancak bu proje en nihayetinde başarısızlıkla sonuçlandı. Selim, reformlarını İslami kurallarla ve geleneklerle meşrulaştırmak zorundaydı. Bu nedenle, haddinden fazla "Avrupai" ya da "kafir" olmakla suçlanan yeni ordusuna karşı yükselen tepkilere direnebilmek için "İslam'ın Koruyucusu" olarak güçlü bir dini imaja ihtiyacı vardı. Ancak Kırım'ın kaybı, Mısır'ın Fransız orduları tarafından işgal edilmesi ve Vehhâbî-Suudi ittifakının talepleri gibi birbirini izleyen olumsuz olaylar nedeniyle dini otoritesi sarsıldı. Yönetimi sırasındaki siyasi iklim göz önüne alındığında, belirli kutsal mekânlara yaptığı müdahalelerinin, yalnızca gereksinimden doğan sıradan restorasyon projelerinden daha farklı bir anlam taşıdığı görülmektedir. On dokuzuncu yüzyıl boyunca, modernitenin zorluklarını aşmak için imparatorluğun ıslahatı ve yeniden örgütlenmesi sürerken, diğer Osmanlı sultanları da III. Selim gibi yenilemeye ve yeniden inşa etmeye devam ederek kutsal mekânları yeniden temellük etmiştir.

67 BOA HAT 94-3824.

68 Bkz. *Vefatı'nın 200. Yılında Bir Reformcu Şair ve Müzisyen: Sultan III. Selim Han*, [24 Aralık 2008 - 24 Mart 2009, Topkapı Sarayı Müzesi, Has Ahırlar] (İstanbul: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Topkapı Sarayı Müzesi ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi, 2009), 186, kat. no.75. Selim'in İstanbul'daki inşa faaliyetlerine yönelik bütünsel bir yaklaşım, Selim'in—ve hatta diğer hanedan üyelerinin—hamiliğini görselleştirip halka teşhir etmek için yaptırdığı tuğraların, binaların iç ve bilhassa dış cephelerinde kullanılmasında bir örüntü olduğunu göstermektedir. Bkz. Uğurlu, "III. Selim'in İstanbul'u."

69 Edwin John Brett, *Brett's Illustrated Naval History of Great Britain, from the Earliest Period to the Present Time* (Büyük Britanya: Publishing Office, 1871), 243.

70 1807 yılı isyanına ilişkin detaylı bilgi için bkz. Aysel Yıldız, *Crisis and Rebellion in the Ottoman Empire: The Downfall of a Sultan in the Age of Revolution* (Londra: IB Tauris, 2017).

Platon'dan *Şâhnâme*'ye: Selçuklu Dönemi Konya'sında Aziz Ziyaretleri Üzerine Düşünceler

Suzan Yalman*

On üçüncü yüzyılın başlarına tarihlenen bir kayıtta, Selçuklu dönemi Konya'sının, İslam dünyasında Eflâtun olarak bilinen antik çağ filozofu Platon'un (MÖ 427–347) mezarına ev sahipliği yaptığı ve bu mezarın Cuma camiinin yanındaki bir kilisede yer aldığı aktarılır. Suriyeli seyyah Ali bin Ebû Bekir el-Herevî (ö. MS 1215), günümüz gezi rehberlerinin Ortaçağ versiyonu olan meşhur hac rehberinde şöyle der: "Konya (*Kûniya*) şehrinde, Cuma Camii'nin yanındaki kilisede bilge Eflâtun'un kabri (*kabr aflatūn al-ḥakīm*) yer alır."[1] Bizans döneminde, kilise Kapadokyalı ilk kilise babalarından Amphilokios adlı bir piskoposun mezarının bulunduğu makamı teşkil etmekteydi.[2] Selçuklular şehri Bizans İkonium'undan Konya'ya dönüştürerek başkentleri yaptığında, Cuma camilerini bu kilisenin yanına inşa etmişlerdi. Selçukluların tüm kiliseleri camiye dönüştürdüğüne inanılsa da, el-Herevî'nin açıklaması durumun böyle olmadığını belgeler.[3] Kilisenin korunmuş olmasından daha da çarpıcı olan diğer bir durum ise Platon'un mezarının bu yapıda yer aldığına inanılmasıdır![4]

Görünen o ki tarihin bir noktasında kilise, Hıristiyan kilise babası Aziz Amphilokios yerine antik çağ filozofu Platon'la ilişkilendirilmeye başlanmıştır.[5] Semayi Eyice (1922–

* Bu makalenin oluşmasına katkı sağlayan ufuk açıcı yorumları ve önerileri için A. Hilâl Uğurlu, Haris Theodorelis-Rigas ve Kaan Okurer'e teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca görsellerle alakalı konular ve izinlerle ilgili olarak Alev Berberoğlu, Caner Cangül, Gertrude Bell Arşivleri'nden Gianluca Foschi ve Harvard Üniversitesi'nden András Riedlmayer ve Amanda Hannoosh Steinberg'a minnettarım.

1 Ali ibn Abī Bakr al-Harawī, *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage (Kitab al-ishārāt ilā ma'rifat al-ziyārāt)*, çev. J. W. Meri (Princeton, NJ: Darwin Press, 2004), 152.
Bkz. Semavi Eyice "Konya'nın Alaeddin Tepesinde Selçuklu Öncesine Ait Bir Eser: Eflâtun Mescidi," *Sanat Tarihi Yıllığı* 4 (1970–71): 277–78 ve Eyice, "Eflâtun Mescidi," *TDVİA*.

2 Bkz. Zeki Atçeken, "Selçukluların Konya'da Camiye Çevirdikleri İlk Mabed: Eflâtun Kilisesi," *Konya Kitabı* 6 (2003): 2–11; ve V. Macit Tekinalp, "Palace Churches of the Anatolian Seljuks: Tolerance or Necessity?," *BMGS* 33/2 (2009): 148–67.

3 Bkz. James V. Schall, "Death of Plato," *The American Scholar* 65/3 (1996): 401–15.

4 Ne tuhaftır ki Hasluck da Palermo'da benzer bir "aktarımın" yaşandığından söz eder. Daha önceleri

2018), bu ilginç yapıyı ele aldığı meşhur çalışmasında, azizin Platon'la bağdaştırılmasının Bizans döneminde gerçekleşmiş olabileceğini belirtir.[6] Bunun yerine ben bu makalede, kilisenin Plato ile özdeşleştirilmesinin ortaya çıkış ve manâsını—mevcut mekânlara çoğu zaman yeni anlam atfeden—Selçuklular bağlamında ele alıyorum. Platon'un kilisedeki mezarının yanı sıra, Konya dışında yer alan ve filozofla ilişkilendirilen Sille'deki "Eflâtun" Manastırı ve Beyşehir Gölü yakınlarındaki "Eflâtun" Pınarı bu durumun bir rastlantıdan ziyade bir kültün parçası olduğuna işaret eder. Bu dikkat çekici durum, bizlere on üçüncü yüzyıl Selçuklu Anadolu'sundaki "kutsal" anlayışına yönelik neler söyleyebilir? Bu külte ilham kaynağı olan şeyler nelerdi? Hıristiyan kilisesinde yer alan ya da Hitit dönemine ait bir pınarla ilişkilendirilen bir pagan filozofun Müslüman dünyasında benimsenmesi nasıl mümkün olmuştu? Verilerin yetersizliği göz önünde bulundurulduğunda kesin cevaplara ulaşmak zor olsa da, bu makalede, Konya'daki entelektüel ortam, Selçuklu sultanlarının imparatorluk hırsları ve kentin söz konusu dönemde oynadığı rol bir arada ele alındığında bu soruların anlam kazanmaya başladığını öne sürüyorum. Birbirleriyle ilişkisiz görünen bulguları bir araya getirmek suretiyle gösterdiğim üzere, Şihâbüddîn Sühreverdî'nin (ö. MS 1191) Yeni Platoncu ezoterik "Aydınlanmacı" mistisizmini ifade eden birtakım izler mevcuttur.

Konya ve "Eflâtun'un Kabri"

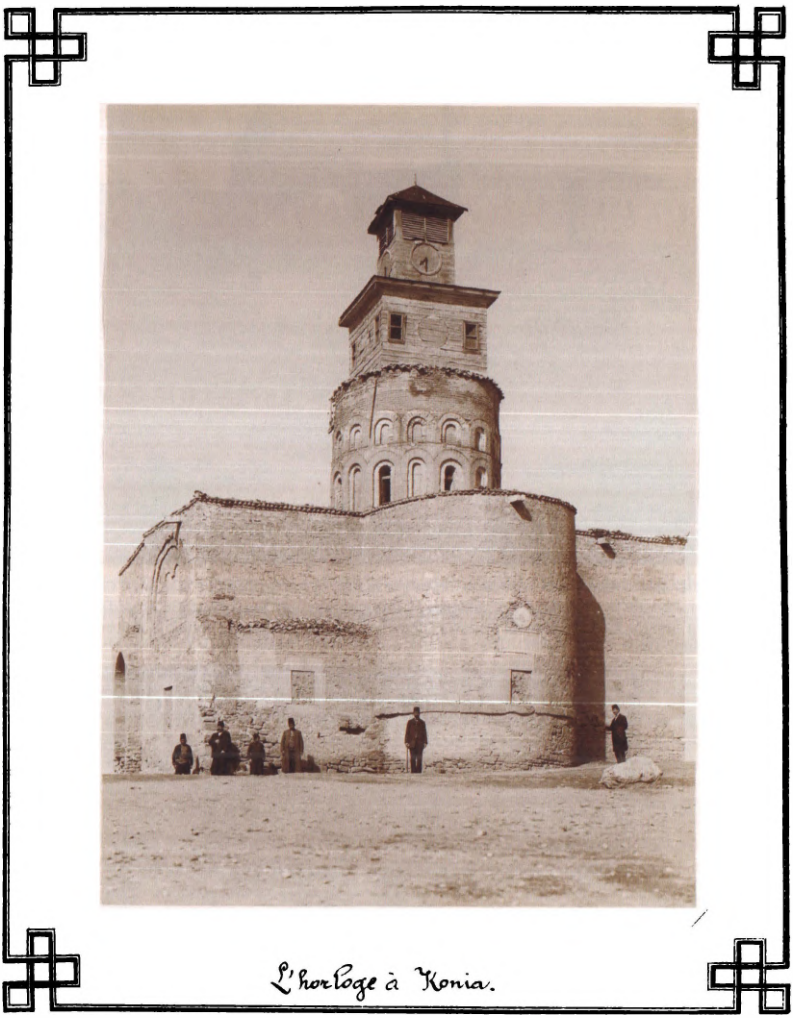
Konya, kalıntılarının belediye tarafından "modernleşme" adına yıkıldığı on dokuzuncu yüzyılın sonu yirminci yüzyılın başlarına kadar iç ve dış surlarla çevrili, kabaca yuvarlak planlı bir şehirdi. Kent arkeolojisinin zorlukları gözönüne alındığında, bugünkü çalışmalar, mevcut yazılı kaynaklar, kitabeler, gravürler ve yüzyıl başına ait fotoğraflarla sınırlı kalmaktadır. Bir diğer önemli kaynak ise, surların çağdaş kentin sokak yapısında bıraktığı izlerin takip etmeyi mümkün kılan haritalar ve modern uydu görüntüleridir. Bu surların bir kısmı şüphesiz Bizans dönemi İkonium'undan kalmadır. Ancak, Selçuklu sultanı Alâeddin Keykubad'ın (h. 1220–37) tahta çıkışından sonra başlattığı yeniden inşa ve genişletme projesi hakkında daha fazla bilgi mevcuttur.[7] Bu projeden ilerleyen bölümlerde bahsedeceğim.

Platon'la ilişkilendirilen mekân da tıpkı Konya surları gibi günümüze ulaşamamıştır. Bu yüzden yapının tarihine ışık tutabilmek adına yazılı ve görsel kaynakların bütüncül

Hıristiyanlığa atfedilen bir alan, Arap fethinden (831) sonra Aristoteles'in mezarına dönüşmüştür. Bkz. Frederick William Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2 cilt (Oxford: Clarendon Press, 1929), 1:17, n. 2.

6 Bkz. Eyice "Eflâtun Mescidi," 269–302. Daha güncel bir çalışma için bkz. Ali Boran ve Şengül Bayar, "Kiliseden Mescide, Mescidden Saat Kulesine: Eflâtun," *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, 08–11 Ekim 2015, Konya, ed. B. Kuşpınar, 2 cilt (İstanbul: Selçuk Belediyesi ve Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2016), 2:339–66.

7 Bkz. Scott Redford, "The Seljuqs of Rum and the Antique," *Muqarnas* 10 (1993): 148–57; ve Suzan A. Yalman, "Building the Sultanate of Rum: Memory, Urbanism, and Mysticism in the Architectural Patronage of 'Ala al-Din Kayqubad (r. 1220–1237)," (Doktora tezi, Harvard University, 2011), Bölüm 1.



Şekil 1. "Konya Saat Kulesi" (*L'horloge à Konia*) olarak anılan Eflâtun Mescidi (Fotoğraf: Garabed K. Solakian, yak. 1890 (?), Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti fotoğraflarını içeren Pierre de Gigord koleksiyonu albümünden, levha 4, sol sayfa. Series I. Getty Research Institute, Los Angeles [96.R.14 (A19)]).

Şekil 2. Konya, içkalenin tepesinde ("Alâeddin" Tepesi) ve kentin Cuma camisinin ("Alâeddin" Camii) arkasında yer alan Eflâtun Mescidi'ni gösteren erken döneme ait fotoğraf (Kaynak: Yaşar Erdemir, *Alâeddin Camii ve Türbeleri: Konya'daki Hz. Mevlâna Dönemi Selçuklu Şaheserleri* [Konya: T.C. Konya Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2009], 17).

Şekil 3. Konya, sol arka planda Eflâtun Mescidi ve ön tarafta "Alâeddin Camii" ile saray kalıntılarının bulunduğu idealize edilmiş bir görünüm (Kaynak: Charles Texier, Asie Mineure. Paris: Didot Frères, 1862, lev. 32).

bir perspektifle bir araya getirilmesi gerekmektedir. Eyice dışında yapıyı ele alan birkaç araştırmacı vardır.[8] Mimari özelliklerine bakarak, kilise genellikle Orta Bizans dönemine (843–1204) tarihlendirilmiştir.[9] Yapının Selçuklular döneminde bir kilise, hatta Eflâtun'un kabrine ev sahipliği yapan bir makam olarak mevcudiyetini sürdürdüğünü el-Herevî sayesinde öğreniyoruz. Yapının çok daha sonra bir camiye çevrilmiş olması ve ancak Osmanlı döneminde Platon ya da Eflâtun Mescidi adıyla tanınması da dikkat çekicidir.[10]

Seyahatnameler, iç kalenin geç Osmanlı döneminde büyük oranda terk edildiğine işaret eder.[11] Hatta Cuma camii bile cemaatini kaybetmiş görünmektedir.[12] İçkalenin tepesindeki yüksek konumu sebebiyle Eflâtun Mescidi bir saat kulesi olarak kullanılmıştır (Şekil 1).[13] Genellikle rasathane olarak bilinse de bu düşüncenin gerçeği yansıttığını söylemek temelsizdir.[14] On dokuzuncu yüzyılın sonlarında gerçekleşen bu dönüşümler esnasında yapı işlevini yitirmiş ve depo olarak kullanılmıştır.[15] Bu döneme gelindiğinde yapının kutsallığını yitirmiş olduğu görülür. Daha sonraları ise I. Dünya Savaşı (1914–18) sırasında cephanelik olarak kullanılmış ve hasar görmüştür.[16] Yapının son kalıntıları da 1920'li yıllarda belediye tarafından yıkılır. Yapıya ilişkin bilgilerimiz yine Konya surlarında olduğu gibi gravürler ve fotoğraflara dayanmaktadır. Bu kaynaklar yapının, ismini Sultan Alâeddin Keykubad'dan alan "Alâeddin Tepesi"nde, minaresi, konik biçimli türbe külâhı ve kubbesiyle bilinen Konya Cuma Camii'nin arkasında (ve yukarısında) yer aldığını belgeler (Şekil 2). Charles Texier'in (1802–71) idealize edilmiş gravüründe Eflâtun Mescidi, merkezdeki Cuma camiinin arkasında, uzaktan görülebilmektedir; ön tarafta ise Selçuklu sarayı ve içkale kalıntıları yer alır (Şekil 3).[17] Erken döneme ait gravürler ve fotoğraflar gibi görsel belgeler, alanın yıkılmadan önceki durumunu ortaya koymaktadır.[18] Üstelik bu veriler, yapının kentin diğer bölgelerinden de açık bir şekilde görülebildiğini gösterir.

---

8 Aslında Eyice'nin çalışması, İbrahim Hakkı Konyalı'nın çalışmasına dayanmaktadır. İlgili "Eflâtûn Mescidi" bölümü için bkz. İbrahim Hakkı Konyalı, Âbideleri *ve Kitabeleri ile Konya Tarihi* (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1964), 351–53. Piskopos Amphilokios ve İkonium üzerine daha güncel bir çalışma için bkz. Sercan Yandım Aydın, "Late Antique Anatolia and its Ascetics: Sannabadae Monastery and Bishop Amphilochius of Iconium," *Crossroads: Konya Plain from Prehistory to the Byzantine Period*, ed. Ç. Maner (İstanbul: Ege Yayınları, 2019), 179–89; ve Inge Uytterhoeven, "'I settled colonies in *Africa* (...), *Asia*, *Syria*, *Gallia*, and *Pisidia*.' Ancient *Iconium* within the Broader Network of Roman Colonies and Roads in *Asia Minor*," *Crossroads: Konya Plain from Prehistory to the Byzantine Period*, ed. Ç. Maner (İstanbul: Ege Yayınları, 2019), 245–70.

9 Bkz. Eyice "Eflâtun Mescidi," 289.

10 Bkz a.g.e., 278 ve a.y., "Eflâtun Mescidi," *TDVİA*. Osmanlı tahrir defterlerindeki anıtla ilgili bilgiler için bkz. Atçeken, "Eflâtun Kilisesi," 2–11.

11 Osmanlı dönemi için bkz. Eyice, "Eflâtun Mescidi," 278–85.

12 Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnâmesi: Topkapı Sarayı Bağdat 304 Yazması ın Transkripsiyonu*, ed. S. A. Kahraman ve Y. Dağlı, 10 cilt (İstanbul: YKY, 1999), 3:17.

13 Bkz. Boran ve Bayar, "Kiliseden Mescide, Mescidden Saat Kulesine: Eflâtun," 339–66.

14 Bkz. Eyice, "Eflâtun Mescidi," 278.

15 Bkz. Konyalı, "Eflâtûn Mescidi," 351–53.

16 Bkz. Eyice, "Eflâtun Mescidi," 285.

17 Charles Texier, *Asie Mineure* (Paris: Didot Frères, 1862), 522–23 ve levha 32.

18 Yapıya ait son fotoğrafların bir kısmı Temmuz 1907'de, Gertrude Bell (1868–1926) tarafından çekilmiştir. Günümüzde bu fotoğraflar Newcastle Üniversitesi Gertrude Bell Arşivi'nde muhafaza edilmektedir.

Bir Azizin Farklı Kimlikleri

Platon'la ilişkilendirilen mekânın nihai kimliği ve akıbeti ne olursa olsun—ister mezar, ister kilise, isterse mescid olarak adlandıralım—alanın Selçuklu döneminde el-Herevî'nin hac rehberine girmeyi hak etmiş bir *locus sanctus* (kutsal yer) olduğu aşikârdır.[19] İbrahim Artuk'a göre el-Herevî'nin ziyareti, İzzeddin Keykâvus (h. 1211–19) ve Alâeddin Keykubad'ın (h. 1220–37), babaları I. Gıyâseddin Keyhüsrev'in (h. 1192–96, 1205–11) 1211 yılındaki ölümünden sonra taht kavgasına tutuştukları döneme rastlar.[20] Bu da aşağı yukarı 1211 yılı ile yazarın öldüğü 1215 yılları arasına denk gelir.

El-Herevî'nin yazdıkları bilgilendirici olsa da sınırlıdır. Dolayısıyla, maalesef, oldukça önemli bir soruya değinmemektedir: Mekân nasıl kullanılmaktadır? Macit Tekinalp, bu ve Selçuklular tarafından camiye çevrilmeyen diğer içkale şapellerinin, sultanların Hıristiyan eşlerinin kullanımına tahsis edildiğini güçlü bir şekilde savunmaktadır.[21] Belki de haremdeki kadınların yanı sıra, Selçuklu sultanlarının da bu mekânları kullanmış olabileceği düşünülebilir. Ne de olsa, bazı Selçuklu sultanlarının, Rustam Shukurov'un sultanların "çift kimlikliliğine" ilişkin tartışmasında ortaya koyduğu üzere, vaftiz edildikleri ve kiliselere aşina oldukları bilinmektedir.[22]

"Çift kimliklilik" mevzusuna değinmişken, kentin Cuma camiinin arkasındaki küçük şapelde tazim edilen bu azizvari figürün de farklı kimliklere sahip olduğu söylenebilir. Kudüs'e giderken Konya'dan geçen (1465–66) Rus hacısı Basil'e ilişkin on beşinci yüzyıla ait kayıt, kilisenin Türkler tarafından Platon'la ilişkilendirilmesine rağmen, Hıristiyanlar arasında hâlâ Aziz Amphilokios ile özdeşleştirildiğine işaret eder:

> Dillerinde ve dilimizde *Konieh* olarak anılan [kentte], onlara göre Platon'a, bize göre Amphilokios'a [adanan] bir Hıristiyan kilisesi vardır. Mezarı ulu kapı ile [sunağın] kuzey kapı(sı) arasında durur ve günümüze kadar kendisinden kutsal yağ sızmaktadır.[23]

19 Yazar ve çalışmasına ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. al-Harawī, *A Lonely Wayfarer's Guide to Pilgrimage*, çev. J. W. Meri, çevirmenin notu, xix–xxxviii.

20 Bkz. İbrahim Artuk, "Ala el-Din Keykubad'ın Meliklik Devri Sikkeleri," *Belleten* 44 (1980): 265–70.

21 Buna ilişkin bir diğer örnek Alanya kalesindeki şapeldir. Bkz. Tekinalp, "Palace Churches of the Anatolian Seljuks," 154–60.

22 Rustam Shukurov, "Harem Christianity: The Byzantine Identity of Seljuk Princes," *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*, ed. A. C. S. Peacock ve S. N. Yıldız (Londra: IB Tauris, 2013), 115–50. Dimitri Korobeinikov, Bizanslı tarihçi Akropolites'in (ö. 1217) Gıyâseddin Keyhüsrev'in sürgündeyken Hıristiyanlığı kabul ederek vaftiz oluşunu aktarırken aslında tahttan indirilmiş sultanı gerçekten imparatorun oğluna dönüştüren bir Bizans evlat edinme seremonisini tanımladığını ileri sürer. Bkz. Geōrgios Akropolitēs, *George Akropolites: The History*, çev. R. J. Macrides (Oxford; New York: OUP, 2007), 124 ve Dimitri Korobeinikov, "A Sultan in Constantinople: The Feasts of Ghiyath al-Din Kay-Khusraw I," *Eat, Drink, and Be Merry (Luke 12:19): Food and Wine in Byzantium: Papers of the 37th Annual Spring Symposium of Byzantine Studies, in Honour of Professor A. A. M. Bryer*, ed. L. Brubaker ve K. Linardou (Aldershot, İngiltere; Burlington, VT: Ashgate, 2007), 102–104.

23 "Elle s'appelle *Konieh* dans leur langue & aussi dans la nôtre; il y a là une église chrétienne [consacrée], sélon eux, à Platon, &, sélon nous, à Amphilothée. Il repose entre la grande porte & la porte sèptentrionale

Anadolu gibi bir uç bölgesinde, hem Hıristiyan hem de Müslüman topluluklar "müşterek" azizlerden faydalanmışlardır.[24] Fakat Basil'in kaydı, Konya'daki bu "paylaşımın," azizin kimliğinden ziyade mekânın paylaşımı şeklinde gerçekleştiğini gösterir. Her iki toplulukta da açık bir şekilde "kutsal" sayılmasına rağmen, bu toplulukların makamı olan kutsal kişiyi anlayışları farklıdır: Hıristiyanlar, Hıristiyan azizi; Türkler/Müslümanlar ise bilge (hakîm) Eflâtun'u hürmetle ziyaret etmişlerdir. El-Herevî'nin verdiği bilgileri tamamlayan bir niteliğe sahip olan bu kayıt, alanın dönüşümünün ve Platon/Eflâtun'a tazim edilişinin Türklerle ilişkili olduğunu desteklemektedir. Basil'in yapıdan "kilise" olarak bahsetmiş olması, yapının mescide dönüştürülmediğini gösterir. Bu mekân, kutsal yağ edinmek gibi benzer ritüeller gerçekleştiren ancak bunlara kendi inançları doğrultusunda başka anlamlar yükleyen farklı dini topluluklarca ziyaret edilen bir hac yeriydi.

Hac faaliyetleri ve Aziz Amphilokios veyahut Eflâtun'a yapılan ziyaretler mekânın süregelen bir kutsallığı olduğuna işaret etse de, bu durumun kendine has bir özellik taşıması, Selçuklu dini kimliğinin çok yönlülüğünü yansıtır. Bu sadece bir Hıristiyan kilisesinin korunmasıyla ilgili değildir. Platon gibi bir filozofun dahil edilmiş olması, Shukurov'un Hıristiyan ve Müslüman inançlarını buluşturan "çift kimliklilik" tartışmasını çok daha karmaşık hâle getirmektedir. Bu varolan "antik" ya da "pagan" boyutu nasıl açıklayabiliriz? Aziz Amphilokios nasıl Eflâtun'a dönüştü? Bu durum, piskoposun Yunanca adının Türkçedeki (yanlış?) telaffuzundan mı kaynaklanıyordu? Selçuklular yeni bir anlam yaratma çabası içinde miydi? Nasıl oluyordu da pagan filozof Platon Hıristiyan bir azizin makamında Müslümanlar tarafından ziyaret edilebiliyordu? Ayrıca bu Konya'da neden ve nasıl kabul görmüştü? Bu soruların cevabını verebilmek ilk bakışta pek mümkün değildir. Bu nedenle ilk önce Selçukluların Platon'u nasıl algıladıklarını anlamaya çalışmak faydalı olacaktır.

Konya'nın Koruyucu Azizi ya da Manevi Sahibi Platon/Eflâtun

El-Herevî'den neredeyse elli yıl sonra, 1261 yılında kenti ziyaret eden Endülüslü seyyah İbn Saîd El-Mağribî'nin (ö. 1286) verdiği bilgiler, yukarıda bahsedilen soruların bazıları hakkında ipuçları içerir. İbn Saîd, surların kuzeye bakan tarafında, kentin kurucusu olan "bilge" ya da "filozof"a (hakîm) ait bir heykelin yer aldığını nakleder.[25] Alâeddin Keykubad'ın Konya surlarını inşa ettirmesine kısa bir bölüm ayıran Selçuklu tarihçisi

[de l'autel]; & l'huile sainte découle de lui jusqu'à présent." *Itinéraires Russes en Orient*, ed. ve çev. Mme B. de Khitrowo [Sofiia Petrovna Khitrovo] (Cenevre: Jules-Guillaume Fick, 1889), 256.

24 Oya Pancaroğlu, "The Itinerant Dragon Slayer: Forging Paths of Image and Identity in Medieval Anatolia," *Gesta* 43/2 (2004): 151–64; ve Ahmet Yaşar Ocak, "XIII.-XV. Yüzyıllarda Anadolu'da Türk-Hristiyan Dinî Etkileşimler ve Aya Yorgi (St. Georges Kültü)," *Belleten* 55 (1991): 661–73.

25 Bkz. 'Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Mūsá ibn Sa'īd al-Maghribī, *Kitāb al-jughrāfiyā*, ed. I. al-'Arabī (Beyrut: Manshūrāt al-Maktab al-Tijārī lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1970), 186; ve Claude Cahen, "Ibn Sa'id sur l'Asie Mineure," *Tarih Araştırmaları Dergisi* 6 (1968): 44, n. 30. Ayrıca bkz. Julian Raby, "Nur al-Din, The Qastal al-Shu'aybiyya, and the 'Classical Revival,'" *Muqarnas* 21 (2004): 305, 310, n. 96.

Şekil 4. Konya, kentin kuzey kapısı ve önündeki kurucu "bilge" figürü (Kaynak: Léon De Laborde, *Voyage en Orient: Voyage de l'Asie Mineure*. Paris: Firmin Didot, 1838, cilt 1, lev. 64a).

İbn Bibi (ö. 1285 sonrası), Kur'an, hadis ve büyük Farsça destanı *Şâhnâme*'den alıntılarla birlikte surları bezeyen "tasvir (*taṣāvīr*) ve heykellerden (*tamāsīl*)" söz etse de ilginç bir şekilde bu heykelden bahsetmemektedir.[26] Bununla birlikte, Léon de Laborde (1807–69) tarafından on dokuzuncu yüzyılda yapılan bir gravür sayesinde, İbn Saîd'in, büyük ihtimalle, surların bezeme programına eklenmiş, gerçek boyutlu ve bağımsız bir heykelden bahsetmekte olduğunu biliyoruz (Şekil 4). Bu devşirilmiş nü kahraman figürü, yüzyıllardır kenti ziyarete gelen seyyahlar üzerinde derin bir etki yaratmış, hatta bazı Müslüman seyyahlar üzerinde şok etkisi yapmıştır.[27] Bu heykelin Arapça Selçuklu kuruluş kitabeleriyle yan yana oluşu, bir yandan dikkat çekici bir tezat

26 İbn Bîbî (el-Ḥüseyn b. Muḥammed b. 'Alî el-Ca'ferî er-Rugedî), *El-evâmirü'l-'alâ'iyye* fi'l-umûr'l-*'alâ'iyye*, tıpkıbasım, ed. A. S. Erzi (Ankara: TTK, 1956), varak 254; ve Alessio Bombaci, "Die Mauerinschriften von Konya," *Forschungen zur Kunst Asiens: In Memoriam Kurt Erdmann, 9. September 1901—30. September 1964*, ed. O. Aslanapa ve R. Naumann (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk ve İslâm Sanatı Kürsüsü, 1969), 69. Ayrıca bkz. *El Evamirü'l-Ala'iye fi'l-Umuri'l-Ala'iye (Selçukname)*, çev. M. Öztürk, 2 cilt (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996), 1:273.

27 Keykubad'ın Konya surlarında kullanılan devşirme malzeme ile ilgili daha detaylı bir tartışma için bkz. Suzan Yalman, "Antikiteyi Onarmak: Okunabilirlik ve Konya'da Selçuklu Devşirme Malzemelerini Okumak," *Devşirme Malzemenin (Spolia) Yeniden Doğuşu: Antikçağ'dan Osmanlı'ya Anadolu'da Objelerin, Materyallerin ve Mekanların Sonraki Yaşamları*, ed. S. Yalman ve I. Jevtić (İstanbul: ANAMED, 2018), 232.

oluştururken, diğer yandan heykelin antik ve "klasik" doğasını vurgulamıştır. El-Herevî'nin "bilge Eflâtun'un kabri" (*kabr aflatūn al-ḥakīm*) için verdiği belirgin konum da göz önünde bulundurulduğunda, İbn Saîd'in sözünü ettiği hakîmin Platon'dan bir başkası olmadığı açıktır. İster "kabir" isterse heykel olsun, her iki yeniden kullanım örneğinde de Selçukluların bunlara nasıl yeni bir anlam yüklediği görülür ki bu en nihayetinde Platon'a Konya şehrinin "koruyucu azizi" ya da "manevi sahibi" kimliğini kazandırmıştır.

Kayıtlarda, Konya'nın yanısıra, şehrin dışında yer alan ve Platon ile ilişkilendirilen iki mekân daha mevcuttur ki bu da kültün bölgedeki önemine işaret eder. Bunlar, yakınlardaki Sille kasabasında bulunan "Eflâtun" Manastırı (aslında Aziz Khariton) (Şekil 5 ve 6) ve Beyşehir Gölü'ne giden yol üzerinde yer alan Hitit eseri "Eflâtun" Pınarı'dır. Platon kültünün modern çağa dek uzandığını belirten Frederick William Hasluck (1878–1920) tarafından bu alanlarla ilgili çalışmalar yapılmış ve yayımlanmıştır (Şekil 7 ve 8).[28] Ortaçağ kaynakları Eflâtun Pınarı'nın işlevine ilişkin çok az şey söylerken, Hasluck, Platon'un suyun akışını kontrol eden bir büyücü-filozof-mühendis olarak algılanmaya devam ettiği yirminci yüzyıl başlarında, "Konya'da etkisini sürdürmekte olan gelenekler"den bahseder.[29]

Sille'deki manastıra gelince, meşhur mutasavvıf Mevlânâ Celaleddin Rûmî'nin (ö. 1273) menakıbnamesini kaleme alan Eflâkî (ö. 1360), Rûmî'nin Eflâtun Manastırı'nın Hıristiyan keşişlerini ziyaret ettiğini ve hatta orada bir mucize gerçekleştirdiğini nakleder.[30] Belki de bir mutasavvıfın pagan bir filozofla ilişkilendirilen bir Hıristiyan

28 Hasluck'ın Konya bölgesindeki Platon kültü ile ilgili incelemesi için bkz. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2:363–83, "Plato in the Folk-lore of the Konia Plain" başlıklı 25. bölüm. Hasluck, Khariton Manastırı'nda, kısmen kayaya oyulmuş üç kilisenin yanı sıra kaya oygusu bir mihrabı olan, "benzer bir şekilde inşa edilmiş küçük bir cami" bulunduğundan bahseder. A.g.e., 2:373. Konyalı tarafından yapılan bir yorumun, istem dışı bir şekilde, Gevale Kalesi'nde başka bir "Eflâtun Manastır Camii"nin olduğu algısına yol açmış olması mümkündür. Bkz. Konyalı, *Konya Tarihi*, 1083–90, özellikle 1084 ve Barış Sarıköse, *Sille: Bin Yıllık Birliktelik* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2009), 167. Bu konuya dikkatimi çektiği için A. Hilâl Uğurlu'ya teşekkür ederim. Aziz Khariton üzerine daha detaylı okumalar için bkz. Semavi Eyice, "Konya ile Sille Arasında Akmanastır, Manâkib al-'Ârifin'deki Deyr-i Eflâtun," *Şarkiyat Mecmuası* 6 (1966): 135–60; yine aynı yazar tarafından kaleme alınmış "Akmanastır" maddesi, *TDVİA*; ve Sarıköse, *Sille*, 179–82. Bu çalışmanın kapsamı dışında yer alsa da Bizans kökenli Selçuklu emiri in mezar taşının da bu manastırda bulunmuş olması ilgi çekicidir. Daha fazla bilgi için bkz. Paul Wittek, "L'épitaphe d'un Comnène à Konia," *Byzantion* 10 (1935): 505–15; Scott Redford, "Maurozomes in Konya," *I. SGS: Bildiriler*, ed. A. Ödekan, E. Akyürek ve N. Necipoğlu (İstanbul: VKV, 2010), 48–50 ve Sara Nur Yıldız, "Manuel Komnenos Mavrozomes and His Descendants at the Seljuk Court: The Formation of a Christian Seljuk-Komnenian Elite," *Crossroads between Latin Europe and the Near East: Corollaries of the Frankish Presence in the Eastern Mediterranean (12th-14th centuries)*, ed. S. Leder (Würzburg: Ergon Verlag, 2011), 55–77. Eflâtun Pınarı'nın geçmişiyle ilgili bkz. Ömür Harmanşah, *Place, Memory, and Healing: An Archaeology of Anatolian Rock Monuments* (Londra: Routledge, 2014), 54–82, "Plato's Spring, Tudhaliya's Pool: Water, Place, and Storytelling in Hittite Landscapes" başlıklı 4. bölüm.

29 Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 2:363 ve 366–67.

30 "Hikâye: Deyr-i Eflâtun'un (Eflâtun manastırı) başpapazı, bütün papazların ileri gelenlerinden, yaşlı ve engin bilgili bir insandı. İstanbul, Frenk, Sis, Canik ve daha başka vilayetlerden (kendi dinlerinin) ilmi i öğrenmek için ona gelir, ondan (din) ahkâmını öğrenirlerdi. İşte bu başpapaz hikâye etti: Mevlânâ bir gün

Şekil 5. Sille, "Eflâtun" Manastırı, "Kaya ve dağa oyulmuş Manastır," Mayıs 1905 (Fotoğraf: D_120, Newcastle University, Gertrude Bell Arşivi izniyle çoğaltılmıştır).

Şekil 6. "Eflâtun" Manastırı, Sille (Fotoğraf: Suzan Yalman).

Şekil 7. "Eflâtun" Pınarı, Beyşehir (Fotoğraf: John Henry Haynes).

Şekil 8. "Eflâtun" Pınarı, Beyşehir (Fotoğraf: Suzan Yalman).

manastırını ziyaret edişini anlatan böylesi bir kayıt, aziz ziyaretlerine ilişkin dinamiklerin anlaşılmasına yardımcı olabilir. Hasluck, "Agents of Transference [Aktarımın Failleri]" başlıklı bölümde dervişlerin oynadığı rol ile ilgili şunları aktarır:

> "taşra" sınıfının kültleri ve kutsal mekânlarının aktarımı resmi dini temsil edenler değil, sıklıkla tarikatlar tarafından gerçekleştirilmiştir. Hiç şüphe yok ki dervişler, yalnızca keşişlerin tabii halefleri değil aynı zamanda İslam'ın, Türkiye'de Hıristiyanlığa karşı en az muhalefet gösteren ve en uzlaşmacı olan unsurudur. Pagan-Hıristiyan aktarımlarında olduğu gibi, adlandırma kimi zaman özdeşleştirmeyi destekler; "Thekla"nın "Toklu"ya, Amphilokios'un da "Eflâtun"a dönüşmesi vb. gibi.[31]

Hasluck fikirlerini kendi gözlemlerine dayanarak paylaşırken ne ilginçtir ki Eflâkî'nin on dördüncü yüzyıla ait menakıbnamesi, Eflâtun Manastırı örneğinde Rûmî ve haleflerinin aktif bir rolü olduğunu öne sürer.[32] Ayrıca Rûmî'yi, Eflâtun Pınarı'nda görülen büyücü-filozof-mühendis Platon'u anımsatır bir şekilde suyla ilişkili bir mucize gerçekleştirirken tasvir etmesi de dikkat çekicidir.

Hasluck'ın dervişler ve Rûmî'nin Sille'deki rolüne ilişkin yorumları, Eflâtun'un başkent Konya'daki kabriyle ilişkili yeni sorular gündeme getirir. Zamanlama açısından bakıldığında, mekânın el-Herevî tarafından Rûmî'nin faal olduğu dönemin çok öncesinde ziyaret edildiği görülür. Bu yüzden, Hasluck'ın önerisini de göz önünde bulundurarak, burada rol oynayan başka "dervişler" de olabilir miydi diye düşünebiliriz. El-Herevî'nin eserine bu mekânı dâhil etmiş olması, mezarın 1210'lu yıllara ait bir hac rehberine nasıl girebildiğini ortaya koyar. Bunun yanısıra, bu aktarımın daha önceleri, büyük ihtimalle on ikinci yüzyılda başlamış olduğuna işaret eder. Bu noktada hâlâ bazı sorular cevaplanmayı beklemektedir: Bu belirli tarihi bağlam hakkında ne biliyoruz ve neden Platon/Eflâtun? Bu seçimin, adlandırmadan gelen pratikliğin yanı sıra o zamanın Konya'sının entelektüel akımları ve manevi ortamıyla bağlantılı olduğuna inanıyorum.

dağın eteğinde bulunan bu Deyr-i Eflâtun'a gelmişti. Soğuk su çıkan mağaranın dibine kadar gitti, ben de mağaranın dışında durmuş, ne olacak diye bakıyordum. Mevlânâ yedi gün yedi gece o soğuk su içerisinde oturdu. Ondan sonra da kendinden geçmiş bir halde dışarı çıkıp yola koyuldu. Gerçekten de onun mübarek vücudunda hiçbir değişiklik olmamıştı. Bu başpapaz yeminler ederek şöyle dedi: İsa'nın sıfatı hakkında okuduğum, İbrahim ve Musa'nın kitaplarında (suhuf) mütalaa ettiğim ve geçmiş tarihlerde peygamberlerin nefis terbiyelerinin büyüklüğüne dair gördüğüm şeylerin hepsi Mevlânâ'da fazlasıyla vardı." Ahmed Eflâkî, *Ariflerin Menkibeleri*, çev. T. Yazıcı (1953; tekrar baskı, İstanbul: Kabalcı, 2006), 263. Farsçası için bkz. Shams al-Dīn Aḥmad Aflākī, *Manāqib al-ʿārifīn*, ed. T. Yazıcı, 2 cilt (Ankara: TTK, 1976 ve 1980), 1:294.

31 Hasluck şöyle devam eder: "Aktarımın, yalnızca bir kullanımdan ibaret değilse, genellikle Hıristiyan azizi Müslüman halefiyle, sıklıkla gömülü olan gerçek azizin uzak ya da muğlak figürlerin (Hızır, Platon, 'Kırklar' gibi) yerini alarak eğreti bir şekilde özdeşleşmesi yoluyla gerçekleştiği görülür." Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, 1:57.

32 Aflākī, *The Feats of the Knowers of God*, 203–204, 381–82 ve 632–33.

Felsefe ve Rum Selçuklularının "Yozlaşmış İnançları"

Suriye'de kaleme alınan kaynaklara göre, Diyâr-ı Rûm yani "Romalılar diyarı"nın Selçuklu sultanları (kendi tabirleriyle Selcûkiyân-ı Rûm), felsefeye karşı son derece ilgililerdi. Örneğin meşhur tarihçi İbnü'l-Esîr (ö. 1233), Keyhüsrev'in ağabeyi ve Keykâvus ile Keykubad'un amcası olan Rum Selçuklu sultanı Rükneddin Süleyman Şah'ın (h. 1196–1204) "yozlaşmış inançları"ndan bahseder ve onun felsefeye olan ilgisini gizlediğini belirtir:

> Rükneddin hasımlarına karşı acımasız, devlet işlerinde ise cevvaldi. Ancak insanlar onun inançlarının yozlaşmış olduğuna inanıyordu. Feylesofların akidesine gönül verdiğine inanıldığı söylenirdi. Bu akideyi benimsemekle suçlanan insanların tümü ona sığınırdı. Bu kimseler ondan çok merhamet gördü. Zeyrek biri olmasına rağmen insanlar ondan yüz çevirmesin diye inancını gizlemeyi tercih ederdi.[33]

Müellifin kendi hoşnutsuzluğunu da yansıtan bu ifadeler, aynı zamanda Müslüman inancı ve "filozofların öğretileri" arasındaki ilişkinin kırılgan doğasını gösterir.[34] Anadolu gibi pek çok âlime kucak açmış olan bir coğrafyada bile, Süleyman Şah görüşlerini gizleme ihtiyacı hissetmiştir.

On ikinci yüzyılın sonlarında gündemde olan felsefe ve tartışmalı öğretiler meselesi, akıllara o dönemde bölgeye gelen filozof-âlim Şihâbüddîn Sühreverdî'nin çarpıcı hikâyesini getirir. Sühreverdî, Rum Selçuklu sarayında bir süre kaldıktan sonra Artuklu meliki İmadüddin Ebu Bekir (h. 1185–1204) yönetimindeki Harput'a gitmiş ve oradan da nihayet Selahaddin Eyyûbî'nin genç oğlu el-Melikü'z-Zâhir Gâzî'nin (h. 1186–1216) valiliğini üstlendiği Halep'e geçmiştir.[35] Bahsi geçen âlim, sıklıkla iki adaşıyla karıştırılır: Bunlardan ilki, Selçuklu sultanlarını fütüvvet adıyla bilinen yiğitlik teşkilatına davet etmek amacıyla Abbasi sefiri olarak Anadolu'ya gelen Sühreverdî, diğeri ise Sufi Sühreverdiyye tarikatının kurucusu—ve aynı zamanda bahsi geçen

33 *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from 'al-Kâmil fi 'l-ta'rikh'*, çev. D. S. Richards, 3 cilt (Aldershot, İngiltere; Burlington, VT: Ashgate, 2008), 3:80.

34 Metnin devamı da ilginçtir: "Ona maiyetinde, feylesofların akidesini tasdikleyen ve zındık olmakla suçlanan bir adamı, bir yakını olduğunun söylendiğini işittim. Günlerden bir gün saraya şeri bir müdafi gelmiş ve münakaşa etmeye başlamışlar. Adam, feylesofların akidesini savunmaya başlayınca müdafi ayağa kalkmış; ona doğru yürüyerek tokat eylemiş ve beddualar savurmuş. Rükneddin de orada olmasına rağmen sükût etmiş. Müdafi çıkıp gitmiş ve adam Rükneddin'e, 'Senin huzurunda benim başıma böyle bir şey geliyor da sen buna itiraz etmiyorsun!' demiş. Rükneddin ise 'Olur da bir kelam etseydim hepimizi katlederlerdi. *Dilediğini* ikrar etmek imkânsızdır,' diyerek adamın yanından uzaklaşmış." *The Chronicle of Ibn al-Athir for the Crusading Period from 'al-Kâmil fi'l-ta'rikh'*, 3:80.

35 Hossein Ziai, Sühreverdî'nin Keykubad'ın sarayında bulunduğundan bahsetse de âlim, bu sultanın saltanatından çok önceleri idam edilmişti. Bkz. "Al-Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā b. Habash b. Amīrak, Abu'l-Futūḥ," *EI2*, Hossein Ziai. Bununla birlikte, şeyh, kimliği tartışmalı olan bir Selçuklu emirine bir kitap ithaf etmiştir. Bu metin için bkz. Suhrawardī, *The Book of Radiance = Partaw'nâmah: A Parallel English-Persian Text*, ed. ve çev. H. Ziai (Costa Mesa, Calif.: Mazda Publishers, 1998).

adaşının amcası—olan Sühreverdî'dir.[36] Ancak yukarıda sözü edilen Sühreverdî, aykırı görüşleri yüzünden Selahaddin Eyyûbî'nin (h. 1174-93) emriyle idam edilmiş ve bu nedenle "el-maktûl" sıfatıyla anılmıştır.[37] Ne yazık ki isimlerin karıştırılması ve ölüm şekli, hatırasının bir *damnatio memoriae* uygulaması olarak kasten silinmesine neden olur. İlginçtir ki İbnü'l-Esîr de ondan hiç bahsetmemiştir. Eyyûbî-Selçuklu rekabeti ve Sühreverdî'nin idamı göz önünde bulundurulduğunda, Sühreverdî'nin öldüğü dönemde melik sıfatıyla etkin olan II. Kılıçarslan'ın oğlu Süleyman Şah'ın felsefeye duyduğu ilgiyi gizlemiş olması şaşırtıcı değildir. Dahası böylesi bir ortam, İbn Bibi'nin Platon'u temsil ettiği söylenen heykelin Konya surlarına eklenmesi konusunda neden suskun kaldığına da belki açıklık getirebilir.[38]

Sühreverdî el-maktûl konusunda dikkat çekici olan, onun özellikle bir filozof olarak Platon ile ilgilenmiş olması ve *Hikmetü'l-işrâk* (İşrâk Felsefesi) adını taşıyan başyapıtında Platon'un meşhur ışık ve yayılma metaforuna yoğunlaşmasıdır.[39] Sühreverdî'nin Şeyh el-işrâk (Aydınlanma üstadı), ve öğretisinin İşrâkıyye (Işık Felsefesi) olarak anılmasının sebebi budur. Ortaçağ'da, Platon'un öğrencisi Aristoteles hocasından daha çok okunmuş olsa da, Aziz Augustinus (ö. 430), Fârâbî (ö. 950), İbn Meymûn (ö. 1204) ve Gemistous Plethon'un (ö.1452/54) meşhur çalışmaları, Ortaçağ'da Avrupa, İslam, Musevilik ve Bizans'taki Platon mirasının önemine işaret eder. Antik Yunan felsefesi ve Plotinos aracılığıyla Platoncu ekolün devamı olan Yeni Platonculuk, özellikle Kindî (ö. 866), Fârâbî (ö. 950), İbn Miskeveyh (ö. 1030), İbn Sînâ (ö. 1037), Nasîrüddin Tûsî (ö. 1274) ve Devvânî (ö. 1502) gibi önemli İslam düşünürleri tarafından uyarlanmıştır.[40] İslam devletlerinde antik metinler üzerine şerhler modern çağa dek kopyalanmaya devam edilmiş ve bunlar bütünüyle klasik İslam düşüncesine dahil edilmiştir.[41]

---

36 Sühreverdiyye tarikatı için bkz. "Suhrawardiyya," *EI2*, F. Sobieroj.

37 Bkz. "Al-Suhrawardī," *EI2*, Hossein Ziai ve Seyyed Hossein Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi Maqtul," *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, 2 cilt (1963; tekrar baskı, Karachi: Royal Book Co., 1983), 1:372-98. Selahaddin, Sühreverdî'nin Halep'teki oğlu üzerindeki tesirini politik bir tehdit olarak algılamış görünmektedir. Bkz. Hossain Ziai, "The Source and Nature of Political Authority in Suhrawardi's Philosophy of Illumination" *Aspects of Islamic Philosophy*, ed. C. Butterworth (Cambridge, MA: HUP, 1992).

38 Daha da ilginci, İbn Bibi'nin anlatısının kısaltılmış versiyonunda bu heykelden hiç bahsedilmemiş olmasıdır. Sara Nur Yıldız, İbn Bibi'nin orijinal eseri ve araştırmacıların kaynak aldığı kısaltılmış versiyon (muhtasar) arasında belirgin bir farklılık olduğunun altını çizer ve metindeki kesintileri İbn Bibi'nin hamisi olan Cüveynî kardeşlerin itibarını yitirmesiyle ilişkilendirir. Bkz. İbn Bibi hakkındaki üçüncü cilt, Sara Nur Yıldız, "Mongol Rule in Thirteenth-Century Seljuk Anatolia: The Politics of Conquest and History Writing, 1243-1282," 3 cilt (Doktora tezi, The University of Chicago, 2006). Yorumların özeti için bkz. 590-602.

39 Bkz. çift dilli eleştirel baskı: Shihab al-Din Suhrawardi, *The Philosophy of Illumination. A New Critical Edition of the Text of "Hikmat al-Ishraq,"* ed. J. Walbridge ve H. Ziai (Provo, UT: Brigham Young University Press, 1999).

40 İslam'da Aristoteles ve Aristocu düşünce için bkz. "Arisṭūṭālīs or Arisṭū," *EI2*, R. Walzer ve "Aristotle and Aristotelianism," *EI3*, Christina D'Ancona. Ayrıca bkz. "al-Kindī, Abū Yūsuf Ya'ḳūb b. Isḥāḳ," *EI2*, J. Jolivet; "al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad b. Muḥammad b. Tarkhān b. Awzalagh (Uzlugh?)," *EI2*, R. Walzer; "Ibn Sīnā, Abū 'Alī al-Ḥusayn b. 'Abd Allāh b. Sīnā, known in the West as Avicenna," *EI2*, A. M. Goichon; "Miskawayh," *EI2*, M. Arkoun.

41 Osmanlı dönemi için bkz. Hüseyin Yılmaz, *Caliphate Redefined: The Mystical Turn in Ottoman Political Thought* (Princeton: PUP, 2018).

Işık Felsefesi ve Tezahürü

Shahab Ahmed, *What is Islam?* (İslam Nedir?) adını taşıyan ufuk açıcı eserinde, Sühreverdî'nin "Işık Felsefesi"ni, "Müslüman toplumların tarihinde *toplumsal* açıdan en çok tesir eden ve en önemli düşünce paradigmalarından biri" olarak nitelendirir.[42] Maalesef ölüm şekli ve bunu takip eden *damnatio memoriae* nedeniyle Sühreverdî'nin etkisini farkedebilmek her zaman mümkün olamamaktadır. Yine de Konya örneğinde, Sühreverdî'nin fikirlerini yansıtan birtakım ipuçları olduğuna inanıyorum. Bunlardan biri, alışılmadık bir Arapça unvanın kullanılması ile ilgilidir. Selçuklu sarayına ait ilk fotoğraflarda, eyvanı çevreleyen ve muhtemelen hükümdarı ve onun şehre bakışını çerçeveleyen bir kitabe kuşağının kalıntıları görülür (Şekil 9). Kitabe, Kılıçarslan (olasılıkla II. Kılıçarslan, h. 1155–92) isminin yanı sıra "Allah'ın Kelamının Mazhar olduğu" (*mazhar kelimat-ı Allah*) unvanını da içerir.[43] *Mazhar* terimi, genellikle Anadolu Selçuklularının (yak. 1040–1157) atası olan Büyük İran Selçuklularının baş düşmanı Mısır'ın Şii Fâtımîleri (909-1171) ile ilişkilendirilir.[44]

Bu provokatif terminoloji, Suriye'ye gitmeden önce, Kılıçarslan'ın hüküm sürdüğü dönemin sonlarına doğru Selçuklu Anadolu'sunda kalan Sühreverdî'nin "ışığı" altında değerlendirildiğinde anlam kazanmaya başlar. Çünkü "Allah'ın Kelamı" kavramı, Sühreverdî'nin alegorik eseri "Cebrail'in Kanat Sesi"nde (*Risâle Âvâz-ı Per-i Cebrâîl*) Farsça biçimiyle *kalâm-i Khudâ* olarak geçer ve bu eserde terim ışık sembolizmi çerçevesinde tanımlanır.[45] Sühreverdî'nin eserinde belirtilen sıralamaya göre, "Hakk'ın bazı Ulu Kelamları vardır. Onlar O'nun Muhteşem Suretinin Nuruyla ışıldar ve bazısı diğerlerinden daha görkemlidir." [46] Tanrı "ezeli ışık" ve "En Görkemli Kelam"dır. Bu nedenle "ışık ve görkemin diğer kelimelerle olan ilişkisi, güneşin yıldızlarla olan ilişkisi gibidir."[47] Nitekim Sühreverdî şöyle der: "Bu kelamların sonuncusu Cebrail'dir ve beşerin ruhu bu son kelamdan gelir."[48] Olayların zamanlaması dikkate alındığında—ki bunu daha önce başka bir çalışmada da tartıştım—filozof Platon'a yapılan vurgunun yanı sıra, "Allah'ın Kelamı" ve onun "mazhar olması"

42 Ahmed'in sözünü ettiği iki figürden diğeri, "tarihteki en etkili Sufi" Endülüslü Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir (ö. 1240). Shahab Ahmed, *What is Islam?* (Princeton; Oxford: PUP, 2016), 26. Anadolu'daki İbnü'l-Arabî üzerine daha detaylı okumalar için bkz. Sara Nur Yıldız ve Haşim Şahin, "In the Proximity of Sultans: Majd al-Dīn Isḥāq, Ibn 'Arabī and the Seljuk court" *The Seljuks of Anatolia: Court and Society in the Medieval Middle East*, ed. A. C. S. Peacock ve S. N. Yıldız (Londra: IB Tauris, 2013), 173–205.

43 Bkz. Friedrich Sarre, *Konya Köşkü*, çev. Şahabeddin Uzluk (Ankara: TTK, 1967), 85. Bu unvan daha sonraları Keykâvus'un Antalya fetihnâmesinde de karşımıza çıkar. Bkz. Scott Redford ve Gary Leiser, *Taşa Yazılan Zafer: Antalya İçkale Surlarındaki Selçuklu Fetihnâmesi*, Adalya Ekyayın Dizisi No. 7 (Antalya: AKMED, 2008), 19, 44 ve 168 (Müze 13). *Mazhar* kelimesinin *muzhir* olarak okunuşu ve yorumu için bkz. Yılmaz, Caliphate Redefined, 306, n. 54.

44 Bkz. "*mazhar*," *EI2*, D. MacEoin ve "*al-Ẓāhir wa' l-Bāṭin*," *EI2*, I. Poonawala.

45 Suhrawardī, "The Sound of Gabriel's Wing," *The Philosophical Allegories and Mystical Treatises: A Parallel Persian-English Text*, ed. ve çev. W. M. Thackston, Jr. (Costa Mesa, CA: Mazda, 1999), 15.

46 A.g.e.

47 A.g.e.

48 A.g.e.

Şekil 9. Konya, Selçuk sarayı kalıntıları (Fotoğraf: Garabed K. Solakian, yak. 1890 (?). Osmanlı İmparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti fotoğraflarını içeren Pierre de Gigord koleksiyonu albümünden, levha 8, sol sayfa. Series I. Getty Research Institute, Los Angeles [96.R.14 (A19)]).

kavramını içeren sıradışı Selçuklu unvanının Konya'da ortaya çıkışı, Sühreverdî'nin Anadolu'daki entelektüel varlığına işaret eder.[49]

Mazhar kelimat-ı Allah'ın ezoterik anlamı, II. Kılıçarslan'ın unvanındaki Hıristiyanlığa ve Şii Fâtımîlere yönelik şaşırtıcı referansları da ifade eder. Çeşitli Kur'an surelerini içeren Cebrail hakkındaki metin şöyle devam eder:

> Meryem hakkında buyuruluyor ki: "*Ona ruhumuzu göndermiştik.*" [19:17] Bu kelime de Cebrail'dir. Allah İsa'ya (as) "Ruhullah" dedi, bununla birlikte onu kelime bildi. Allahu Teala buyuruyor ki: "*Meryem oğlu Mesih İsa, ancak Allah'ın elçisi ve kelimesidir. Onu-ol kelimesi i-Meryem'e yöneltmiştir. Ve ondan bir ruhtur.*" [4:171].[50]

Sühreverdî'nin eserine işlenmiş olan bu Kur'an sureleri, Fâtımî İmamlara örnek teşkil eden ve İsa'yı Allah'ın Kelamı'nın tezahürü olarak gören Hıristolojik bakış açısıyla benzeşen fikirleri gözler önüne serer.[51] Selçuklu sultanlarının Sünni İslam'ın muhafızları olarak görüldüğü düşünüldüğünde, bu durum Konya bağlamında özellikle kafa karıştırıcı bir hâl alır.[52] Bununla birlikte Kılıçarslan'ın saltanatının sonlarına gelindiğinde hem Fâtımîlerin hem de Büyük Selçukluların nüfuzunun sona ermiş olması sultanın cüretkâr iddialarına açıklık getirebilir. Üstelik Anadolu'nun bu gibi fikirlere açık olduğu görülür. Nüfusun çoğunluğunun hâlâ Hıristiyan olduğu bir uç bölgede bu tür mesajların kitleleri etkilemiş olması muhtemeldir. Suriye'de ise, buna karşın, mezhepsel dinamikler ve Haçlı Seferleri farklı bir dini manzara ortaya çıkartmıştır. Henry Corbin, Sühreverdî'nin—kendisini "yaratıcı logosun tezahürü ya da *mazharı*" olarak tanımlayan—*Hikmetü'l-işrâk* adlı eserinin girişindeki İmam kavramı nedeniyle ölüme mahkûm edildiğini öne sürer.[53]

---

49 Bkz. Suzan Yalman, "'Ala al-Din Kayqubad Illuminated: A Rum Seljuq Sultan as Cosmic Ruler," *Muqarnas* 29 (2012): 151–86.

50 Şehabeddin Sühreverdi, *Cebrail'in Kanat Sesi: Sembolik Hikâyeler*, çev. S. Baran (İstanbul: Sufi Kitap, 2010), 64.

51 Örneğin bkz. Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis* (Londra; Boston: Kegan Paul International, 1983), 119 ve 186.

52 Bu sıradışı unvan, Selçuklu Anadolu'sunda karşımıza çıkan ilk örnek olmayabilir. Selçukluların yeniden kullanmış olduğu klasik Aspendos Tiyatrosu'nda bulunan ve şimdilerde Antalya Müzesi'nde yer alan çinilerdeki kitabelerde genellikle İsmâilî Fâtımîlerle ilişkilendirilen *da'i* terimi görülür. Bkz. "dâ'î," *EI2*, M. G. S. Hodgson. Bu epigrafik çinilerin bağlamının anlaşılması için daha kapsamlı çalışmalara ihtiyaç vardır. Selçuklu Antalya'sı ve Aspendos çinilerine ilişkin bir değerlendirme için bkz. Rüçhan-Oluş Arık, *Tiles, Treasures of Anatolian Soil: Tiles of the Seljuk and Beylik Periods* (İstanbul: Kale Group Cultural Productions, 2008), 263–71, özellikle 270, Şekil 219. Ayrıca bkz. env. no. 2007/7, 2007/8, 2007/9 *Anadolu Selçuklu Çağı Mirası: Müze Eserleri / The Heritage of Anatolian Seljuk Era: Museum Artefacts*, ed. R. Bozer ve M. Çeken, 2 cilt (Ankara: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı, 2016), 1:220–23.

53 Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*, 126.

Şâhnâme için Hermenötik Bir Okuma

Sühreverdî'nin Anadolu'daki faaliyetlerinin göstergeleri arasında, Kılıçarslan'ın Konya sarayındaki ezoterik unvanına ek olarak, büyük Farsça destan *Şâhnâme*'ye yapılan göndermelerden de bahsedilebilir. Andrew Peacock, *Encyclopaedia Iranica*'daki "Rum Selçukluları" maddesinde şöyle der: "*Şâhnâme*'den alınan ve onikinci yüzyılın sonlarından itibaren Rum Selçuklularınca benimsenmeye başlanan Keyhüsrev, Keykubad ve Keykâvus gibi kahramanvâri isimler, İran kültürünün giderek önem kazandığını gösterir."[54] Benzer bir şekilde Carol Hillenbrand, "Anadolu Kentlerinin Persleşmesi" tartışmasında hem Rum Selçuklu sultanlarının Farsça isimleri, hem de *Şâhnâme*'den alınan beyitlerle bezenen Konya surları üzerinde durur.[55]

Erken yirminci yüzyılda, Selçukluların Türk veya Türk-İslam karakterini vurgulamak isteyen Türk milliyetçiliği söylemi bağlamında, Pers/İran kültürüne ait bu nitelikler ulus inşası anlatılarına uymuyordu. Fuad Köprülü, aslen 1919 yılında yayımlanan kitabında, "eski İran mitolojisinden alınmış ünvanlar" ve *Şâhnâme*'nin rolünü kabul ederek "Anadolu Selçukluları'nda İran te'sirinin en çok göze çarptığı muhakkaktır" ifadesini kullanmıştır.[56] Bununla birlikte, Köprülü'nün, Türk dilini ilerletme konusuna düşkünlüğü göz önünde bulundurulduğunda, bu gibi Farsça kelimelerin kullanımı yalnızca "millî lisân"ın gelişimini geciktirmiştir: "Eğer Selçuklular millî dile kıymet ve ehemmiyet vererek onun inkişâfına çalışsaydılar, daha Osmanlı devletinin teşekkülünden önce Anadolu'da oldukça zengin bir edebiyat vücut bulurdu."[57] Duruma bu çerçeveden bakıldığında, *Şâhnâme*'de geçen isimlerin Anadolu Selçukluları tarafından benimsenmesi bir anomali idi. Kılıçarslan ve Rükneddin Süleyman Şah gibi Türkçe ve İslami isimlerden sonra, Selçuklular neden *Şâhnâme*'de geçen isimleri benimsemeye başlamışlardı? Bu, özellikle merak uyandıran bir meseledir, çünkü Selçuklular, İran'a hükmettiği dönemde dahi (Anadolu'ya da gelen Farsça "şah" unvanını kullanmış olsalar da) bu isimleri kullanmamıştır. Bu seçimler genellikle Rum Selçukluları adına bir tür Pers hayranlığı (*Persophilia*) olarak algılanmıştır.

Ancak kanımca, II. Kılıçarslan'ın en küçük oğlu Keyhüsrev'den itibaren *Şâhnâme*'de geçen isimlerin birdenbire karşımıza çıkmasına dair çok daha detaylı ve spesifik nedenler, Sühreverdî'nin eserlerinde bulunabilir. Sühreverdî, İmâdüddin Ebû Bekir'e adadığı felsefi ve mistik çalışması "Hikmet Levhaları"nda (*Elvâhu'l-İmâdiyye*), Feridun ve Keyhüsrev gibi efsanevi İran hükümdarlarını ilahi nurun tezahürü olarak yorumlayarak

54 Andrew Peacock, "Saljuqs iii. Saljuqs of Rum," *Encyclopædia Iranica*, çevrimiçi, 2010, http://www.iranicaonline.org/articles/saljuqs-iii (erişim 21 Mart 2018).

55 Bkz. Carole Hillenbrand, "Rāvandī, the Seljuk court at Konya and the Persianisation of Anatolian cities," *Mésogeios*, 25-26 (2005), 157-69.

56 Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (1919; tekrar baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1966), 165.

57 Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, 197 ve 200. Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bkz. *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. A. C. S. Peacock ve S. N. Yıldız (Würtzburg: Orient-Institut İstanbul, 2016), giriş, özellikle 28-29.

Şâhnâme'nin ezoterik bir bakış açısıyla okunmasını sağlar.[58] Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*'ta geçen "aydınlatıcı" bir paragrafta, Keyhüsrev'in yanı sıra hem Platon'a hem de Zerdüşt'e atıfta bulunarak—modern okur için oldukça sıradışı bir biçimde—Yunan ve İran "antik düşünürlerini" bir araya getirmiştir:[59]

> Her kim bu gerçeği sorgularsa—kanıtlarla ikna olmayan her kim olursa olsun—bırakın gizemci ilimlerle iştigal etsin ve bu mefkûrecilere hizmet etsin; olur ya şimşekle afsunlanan bir kimse gibi ışığın Kudret Hükümranlığı'nda parladığını görüp, Hermes ve Platon'un gözüne çarpan o ilahi varlıklara ve ışıklara şahit olur. Zerdüşt'ün dediği şahane bir ihtişam ve bilgelik kaynağı olan, sahih ve mübarek hükümdar Keyhüsrev'in ansızın farkına vardığı o ruhani ışıkları görür. Bunun üzerine Acem ülkesinin tüm hakîmleri mutabık oldu. Onlar için ilahi hükümranlıkta su dahi "Khordad" dedikleri bir arketipe sahipti. Ağaç dedikleri "Mordad," ateş dedikleri "Ordibehesht" idi. Bunlar Empedokles ve diğerlerinin zikrettiği ışıklardır.[60]

Sühreverdî, tanrısallığın evrensel göstergesi olan ışık vasıtasıyla görünüşte apayrı olan gelenekleri bir araya getirmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi, Sühreverdî tasavvufi bir bakış açısıyla, Platon ile *Şâhnâme*'de yansıtılan Zerdüşt'ün bilgeliğini harmanlamış ve buna İslami bağlamda yeni anlamlar atfetmiştir. *Şâhnâme*'nin hermenötik bir gözle okunmasının, Rum Selçuklu sultanlarının, oğullarına *Şâhnâme*'de geçen isimleri vermelerinin mistik bir boyutu olduğuna işaret ettiğine inanıyorum. Kılıçarslan'ın en büyük oğlunun Rükneddin Süleyman Şah; en küçüğünün ise Keyhüsrev olduğu dikkate alındığında, bu değişimi Sühreverdî'nin Anadolu'daki konaklama zamanıyla ilişkilendirmek mümkün görünmektedir. Daha da ilginci—kehanetvari bir nitelik taşıyan—isminin hakkını veren Keyhüsrev'in, sürgün döneminin ardından Selçuklu tahtını yeniden kazanacak ve *Şâhnâme*'den isimler taşıyan oğulları Keykâvus ve Keykubad ile Rum Selçuklu soyunu sürdürecek olmasıdır.

Rum Selçuklularının isim verme uygulamalarına ek olarak, İbn Bibi, Konya surlarının epigrafik programında *Şâhnâme*'den mesellere yer verilmiş olduğunu aktarır. Bu durum da benzer bir şekilde Sühreverdî'ye duyulan ilgiyle ilişkili olmalıdır. Bu, Alâeddin Keykubad'ın tahta çıkışını müteakip gerçekleştirdiği ilk proje olduğundan, sultan, şehre gelen ziyaretçilere yönelik "kamusal metnin" seçimi konusunda bilgi sahibi ve inşası konusunda da sürece bizzat dâhil olmuş olmalıdır (Şekil 4).[61] Sühreverdî'nin eserinde saklı

58 Bkz. Mehdi Amin Razavi, *Suhrawardi and the School of Illumination* (Richmond: Curzon Press, 1997), 16. Metin için bkz. *Opera Metaphysica et mystica III*, ed. ve İngilizce giriş S. H. Nasr, Fransızca giriş H. Corbi (1970; tekrar baskı, Tahran: Mu'assasah-yi Mutali'at va Tahqiqat-i Farhangi, 1993).

59 Sühreverdî'nin bu iki husus üzerindeki yazılarına ilişkin daha detaylı bir okuma için bkz. John Walbridge, *The Leaven of the Ancients: Suhrawardi and the Heritage of the Greeks* (Albany, NY: SUNY, 2000); ve a.y., *The Wisdom of the Mystic East: Suhrawardi and Platonic Orientalism* (Albany, NY: SUNY, 2001).

60 Suhrawardi, *Philosophy of Illumination*, 108.

61 Fâtımîlerin Mısır'ında, "halka hitaben devlet hamiliğinde kaleme alınmış yazı" olarak tanımlanan "kamusal

olan Farsi-İslami Yeni Platoncu katmanın anlaşılması; seçilmiş Kur'an sureleri, hadisler ve "*Şâhnâme* beyitlerindeki meseller (*amsâl*) ve bilgelikle (*ḥukm*)," Platon'u temsil eden devşirilmiş nü kahraman heykeli birleştiren Konya surlarının, görünüşte karmaşık olan yapısına yeni anlamlar kazandırır.[62] Kentin yeni kuzey surları üzerindeki hükümdarlığı vurgulayan ve daha ekzoterik bir karakter taşıyan bezeme programına, bu ezoterik anlam katmanının eklenmesi bilinçli bir tercih olmalıdır.[63] Böylelikle, Işık Felsefesi ve Sühreverdî el-Maktûl'ün rolü, Selçuklu Konya'sını çalışan araştırmacıları uzun zamandır düşündüren bazı meselelerin "aydınlatılmasına" yardımcı olur. Bütün bu geleneklerin uzun yıllardır hüküm sürdüğü Anadolu gibi bir coğrafyada bu tür fikirlerin, Sühreverdî'nin idam edilmesinden sonra bile yankı uyandırmış olması muhtemeldir.

Konya'nın Yeni Bir Hac Yeri Olarak Tesis Edilmesi

Konya içkalesini taçlandıran "kabri"nden de anlaşılacağı üzere Eflâtun, Selçuklu başkentinin tam merkezindeydi. Eğer ki el-Herevî'nin kaydı bir *terminus ante quem* teşkil ediyorsa, o hâlde bu Platonik bağlantı on ikinci yüzyılda kurulmaya başlanmış olmalıdır. Bu bağlantının tohumları, kendisine Sühreverdî'nin Yeni Platonculuğu ile yüklü *mazhar kelimat-ı Allah* sıfatını atfeden ve en küçük oğluna Keyhüsrev adını veren II. Kılıçarslan döneminde ekilmiş olmalıdır.[64] O hâlde bunları takiben, 1220'li yıllarda, Keykubad'ın başkent için yeni surlar inşa ettirirken Konya'nın "kurucusu" olarak Platon'u öne çıkarması şaşırtıcı olmasa gerek. Eflâtun'un kabri Hıristiyanlar ve Müslümanlar için hâlihazırda bir hac yeri olduğundan, surların bezeme programına suretinin dahil edilmesi, kente yaklaşan seyyahlara azizin varlığını bildirirdi.

Yine bu dönemde, Keykubad, ağabeyi Keykâvus'un saltanatı sırasında başlanan Konya "Alâeddin" Camii'nin genişletilmesini ve atalarına ait hanedan türbelerinin eklenmesini içeren projeyi tamamlamış ve böylece mimari bir "kompleks" oluşturmuştur. Laskarislere karşı yapılan savaşta hayatını kaybetmesinin ardından Keyhüsrev'in kalıntılarını bir aziz röliği misali geri getirip, onları hanedan türbesine gömerek yeni anma ritüelleri yaratan sultanların, mekânın bir türbe kompleksine dönüşmesini sağladıklarını başka bir makalemde ele almıştım.[65] Daha da önemlisi, Keykubad'ın

metin" için bkz. Irene Bierman, *Writing Signs: The Fatimid Public Text* (Berkeley; Los Angeles: UC Press, 1998), 1.

62 İbn Bîbî, tıpkıbasım. ed., varak 254.

63 Bu bezeme programının daha detaylı bir incelemesi için bkz. Yalman, "Antikiteyi Onarmak," 227–39. Surlarda olduğu söylenen *Şâhnâme* alıntılarından eser kalmamış olsa da, bugün Floransa'daki Biblioteca Nazionale Centrale'de bulunan ve 1217 yılına (Keykâvus dönemi) tarihlenen en eski *Şâhnâme* yazmasının (elyazması, Cl. III. 24) yalnızca destanın kendisiyle değil aynı zamanda bu türden ezoterik okumalara duyulan ilgiyle de ilişkili olabileceğini düşünüyorum. Bu elyazmasının keşfi için bkz. Angelo M. Piemontese, "Nuova luce su Firdawsi: uno 'Sahnama' datato 614 A.H./1217 a Firenze," *Annali del Istituto Orientale di Napoli* 30 (1980): 1–38, 189–242.

64 *Üstelik* Sühreverdî "Book of Radiance" (*Partawnâma* [Pertev-Nâme]) kitabını bu dönemde, Kılıçarslan'ı oğullarından birine ithaf etmiştir. Bu metin için bkz. Suhrawardī, *The Book of Radiance = Partaw-nāmah*.

65 Bkz. Suzan Yalman, "Sanctifying Konya: The Thirteenth-Century Transformation of the Seljuq Friday Mosque into a 'House of God'" *Liminal Spaces: The Friday Mosque and the City*, Critical Studies in Architecture of the Middle East Series, ed. A. H. Uğurlu ve S. Yalman, (Chicago: Intellect Books, yayım aşamasında 2020).

iktidarında tamamlanan projeye ilişkin epigrafik verilerde bu yeni alanın, bilhassa Hac ve ayrıca Kudüs için nihai istikamet olan Mekke'deki Kâbe'ye atfedilen bir terim olan "Tanrı'nın Evi" ya da *Beytullah* ismiyle anılmasıdır.[66] Kanımca, bu terminolojinin altında yeni bir hac yeri yaratma arzusu yatmaktadır.

Keykubad, Konya surları için yeni bir görsel programın oluşturulmasının yanı sıra, Cuma camiinin *Beytullah* olarak yeniden kavramsallaştırılmasına müdahil olduysa, tepenin gerisinde yer alan ve Platon'un mezarını içeren kilisenin rolü neydi? Kilise ve cami arasında ne gibi bir ilişki vardı? Eflâtun'un bir koruyucu aziz ve makamının bir ziyaret hedefi olarak, Konya'nın kentsel mekân hiyerarşisi ve mekânsal organizasyonunda zaten önemli bir etkisi vardı. "Eflâtun'un kabri," içkalenin tepesinde, Selçuklu sarayının gerisindeki Cuma camii kompleksinin yukarısında yer alıyordu (Şekil 2 ve 3). "Platon'un mezarı"nın Cuma camiinin kıble duvarının arkasında yer alıyor olması, meseleyi daha da karmaşık bir hâle getirmektedir. Bu da cemaatin bu yöne doğru ibadet ettiği anlamına gelir.

Beytullah'ın, Platon'un mezarına alternatif bir ziyaret yeri teşkil etmiş olması mümkün müdür? Nitekim yukarı doğru yükselen ve orijinalinde turkuaz çinilerle kaplı konik kubbesiyle Selçuklu hanedan türbesinin, on ikinci yüzyıl Konya'sının siluetinde öne çıkması amaçlanmış olmalıdır. Bugün bu türbeye ilişkin belleğin yitip gitmiş olmasının sebebi yalnızca çinilerinin yok olması değil, turist ve hacı kafilelerinin artık yeşil çinili konik külahıyla türbesi Konya'nın sembolü haline gelen Mevlânâ'yı ziyaret etmeleridir. Yine de Rûmî'nin türbesinin gelişiminden önce, içkale ve burada önde gelen kutsal mekânların şehrin çekirdeğini oluşturduğunu unutmamak gerekir. Sultanlar bunu, on üçüncü yüzyılda Cuma camiinin avlusuna eklenen Selçuklu hanedan türbeleri ve olasılıkla kutsal topraklara atıfta bulunan ve Suriye mimarisinin niteliklerini yansıtan bir cepheyle pekiştirmişlerdir. Oleg Grabar'ın da belirttiği gibi bu tür mimari ögeler, Fâtımîler döneminde Harem-i Şerif'e yapılan eklemeleri hatırlatır.[67] Hac yeri olan Mekke ve Kudüs'te ziyaret edilecek pek çok mekân vardır. Benzer şekilde, sultanlar kendi hanedanlık geçmişlerini meşrulaştırma hedefiyle öne çıkarırken, bir yandan da hacılar için kentte ziyaret edebilecekleri alternatif bir hac mekânı yaratmış olmalıdırlar. Elbette bu, hükümdarlığın uç bölgelerindeki diğer hac yerlerinin hamilikleriyle beraber yürütülmüştür.[68] Hasluck'ın da belirttiği üzere, birçok örnekte, kadim veyahut uzak geçmiş özellikle işlenmiştir.

Zeynep Oğuz Kursar'ın bu kitapta yer alan makalesinde de tartışıldığı gibi bu uygulamalar daha sonraları Osmanlılar tarafından sürdürülmüştür.

66 Bkz. Yalman, "Sanctifying Konya."

67 Fâtımî döneminde yapılan düzenlemeler ve diğer gelişmelere ilişkin bir tartışma için bkz. Oleg Grabar, *The Shape of the Holy: Early Islamic Jerusalem* (Princeton: PUP, 1996), özellikle Bölüm 4 ve Jennifer Pruitt, "The Fatimid Holy City: Rebuilding Jerusalem in the Eleventh Century," *The Medieval Globe* 3/2 (2017): 35–56.

68 Emevî kumandanı kahraman Seyyid Battal Gazi'nin türbesi için bkz. Zeynep Yürekli, *Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire: The Politics of Bektashi Shrines in the Classical Age* (Farnham, İngiltere ve Burlington, VT: Ashgate, 2012). Hıristiyanlıktaki Yedi Uyurlar ile ilişkilendirilen Kur'anî azizler, "Mağara Yârânı" (Ashâb-ı Kehf) içinse bkz. Oya Pancaroğlu, "Caves, Borderlands and Configurations of Sacred Topography in Medieval Anatolia," *Mésogeios* 25–26 (2005): 249–81.

Eflâtun kültünün Selçuklu dönemi Konya'sındaki gelişimini anlamaya çalışmada, Sühreverdî'nin ve onun Platon'un ışık ve yayılma hiyerarşilerini yücelten İşrâkî teorilerinin merkezi bir rolü olduğuna inanıyorum. Platon'a duyulan bu "aydınlanmacı" tutku, onu bir pagan filozoftan, dini öneme sahip azizvari bir figüre dönüştürmüştür. "Eflâtun'un kabri," şehrin kurucusu, koruyucu azizi, ya da manevi sahibi olarak bir *locus sanctus* (kutsal yer) ve başkentin en yüksek noktası hâline gelmiştir. Dahası kent surlarının bezeme programına ve "kamusal metnine" de dahil edilmiştir. Antik çağ filozofunun oldukça iyi bilinen "ideal kent" ve sosyal tabakalaşma kuramları dikkate alındığında, bu fikirlerin birkaçının Yeni Platoncu düşüncelere nasıl sızdığı ve bu sayede Selçuklu başkentinin kavramsallaştırılmasına ne şekilde nüfuz ettiğini görmek şaşırtıcı olmasa gerek. Platon'un "ideal kenti" adalet ve faziletle tanımlanan aydınlanmış bir kentti. Bu düşünce, Hıristiyanlık ve Müslümanlık bağlamında, "ilahi hakkın" da eklenmesiyle bir adım öteye taşınmıştır. Böylesi cüretkar fikirler, on üçüncü yüzyılın Rum Selçuklularının yeni imparatorluk hedefleriyle son derece uyumluydu. Dolayısıyla burada yalnızca kendisini "adil" olarak nitelendiren ve yönetme hakkının kendisine ilahi güç tarafından bahşedildiğini iddia eden Keykubad gibi bir sultan görmekle kalmıyor, aynı zamanda Konya'nın "Tanrı'nın Şehri"ne dönüştürülmesine de şahit oluyoruz.

Kilikya ve Aragon Arasında Azize Thekla'nın Kolu: Bedensizlik, Mekânsızlık, Diplomasi ve Röliker Değiş Tokuşu

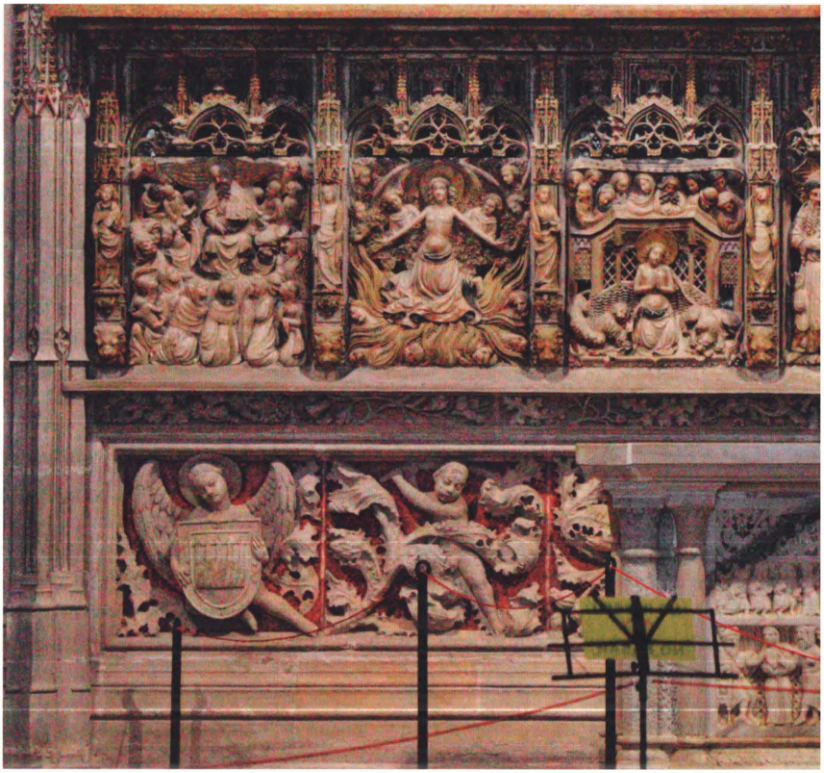
Rachel Goshgarian

Katalonya'nın kıyı şehri Tarragona'da yer alan ve on ikinci yüzyıla tarihlenen katedral, geç on birinci yüzyıldan beri Tarragona kentinin koruyucu azizesi rolünü üstlenen ve Aziz Pavlus'un birinci yüzyıl müridi olan bakire Azize Thekla'ya adanmıştır.[1] Katedralin on ikinci ve on dördüncü yüzyıllar arasına tarihlenen sunak arkalığında ve on beşinci yüzyılda inşa edilen ana sunağın cephesinde, Azize Thekla'nın yaşamını tasvir eden bir dizi panel yer alır. Ana sunağın cephesindeki paneller, azizenin mucizevi bir şekilde keşfedilen sağ kolu ve bu röliğin Kilikya Ermeni Krallığı'nın hükümdarı Kral Oshin (h. 1307–20) tarafından Tarragona Katedrali'ne hediye edilmesiyle son bulur (Şekil 1).[2] Bu kolun keşfedilişi şaşırtıcı bir olaydı. Çünkü bu olay azizenin ölümünden on iki yüzyıl sonra gerçekleşmişti; üstelik ölümüne ilişkin genel kanı, azizenin arkasında hiçbir fiziki kalıntı bırakmadan sırra kadem basmış olmasıydı. Aslında azizenin bedeninin yokluğu, ona kendine has bir özellik katmıştı. Bu ayrıksılık onun nasıl hatırlandığına, Seleukia ve Mısır'daki kültlerine bağlı bazı müritleri arasında yükselen yorumlama heyecanına yönelikti. Bununla birlikte azizenin bedensizliği, bedenine ve bu bedenin azizenin yaşamı ve ölümüyle ilişkisine dair benzersiz bir kavrayış yaratarak, cazibesinin önemli bir yönü hâline gelmiş ve bu, eşi benzeri olmayan bir kutsallık olarak görülmeye başlanmıştı.[3]

R. Steven Janke, "The Retable of Don Dalmau de Mur y Cervelló from the Archbishop's Palace at Saragossa: A Documented Work by Francí Gomar and Tomás Giner," *Journal of the Metropolitan Museum of Art* 18 (1984): 65–83. Bazı araştırmacılar, şehrin en eski koruyucu azizinin yine Thekla adını taşıyan ancak burada sözü edilenden farklı bir kadın olduğunu ve bu iki erken dönem Hıristiyanının isimlerinin birbirine karıştırılmasının, kentin geç Ortaçağ'da Azize Thekla'ya adanmasına yol açtığını söylemektedirler. Bkz. Maria Dolores del Amo Guinocart, "La Beata Tecla y el origen del culto a Santa Tecla en Tarragona," *Bulleti Arqueològic* 29 (2007): 69–79.

Santiago Olives Canals, "La iconografía tarraconense de Santa Tecla y sus fuentes literarias," *Bulleti Arqueològic* 37–40 (1952): 113.

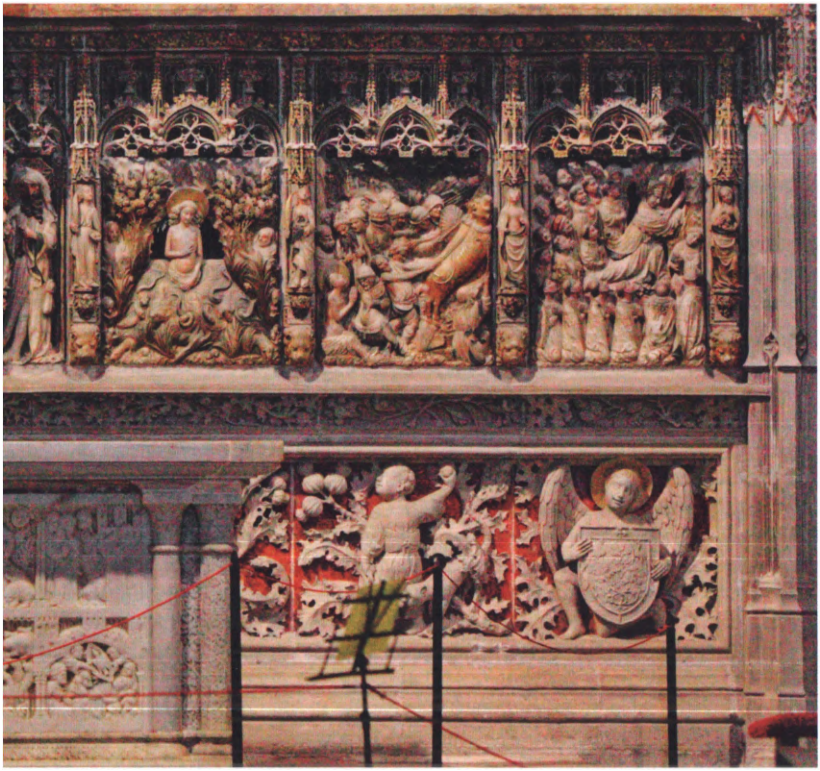
3 Stephen J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity* (Oxford; New York: OUP, 2001), 35.



Şekil 1. Ana sunak (on beşinci yüzyıl) ve sunak arkalığı (on ikinci yüzyıl ile on dördüncü yüzyıl arası), Tarragona Katedrali, İspanya. (Kaynak: Wikimedia Commons, erişim 04.09.2019, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Catedral_Tarragona_AltarMajor_Pere_Joan_ 0029.jpg).

On dördüncü yüzyılın başlarında Aragon Kralı II. Jaime (h. 1295–1327), Azize Thekla'nın hagiografik anlatılarına göre yaşamının son yıllarını geçirdiği ve MS birinci yüzyılda öldüğü yer olan Seleukia'daki (bugünkü Silifke) Kilikya Ermeni Krallığı'na elçiler göndermişti. Kral Jaime'nin amacı, Tarragona'nın koruyucu azizesinin röliğini istemekti.[4] Aslında Kral Jaime kendini genel olarak Aragon Krallığı için rölik toplamaya vakfetmişti ve o sıralarda iki eski azizin, Aziz George ve Azize Barbara'nın röliklerini de edinmeye çalışıyordu. Azize Thekla'nın röliklerini toplamak, bu kol için yürütülen diplomatik programda başarıyla sonuçlanan tek girişimiydi ve görünüşe

4 Canals, "La iconografía tarraconense de Santa Tecla," 153.



göre bu, Tarragona Katedrali'nin bölgedeki hâkimiyetinin yeniden tesis edilmesi için Tarragona Başpiskoposu Ximeno de Luna tarafından ısrarla talep edilmişti (1317–28).[5] İki hükümdar arasında dostane bir çerçevede birkaç yıl boyunca devam eden diplomatik değiş tokuşun ardından Kilikya kralı Oshin, 1320 yılında Azize Thekla'nın kolunu Kral Jaime'ye gönderdi. Thekla'nın rölikeri şimdilerde Tarragona'nın ana katedralinde bulunmakta ve yılda bir kez, 24 Eylül'de kutlanan yortusunda dışarı çıkarılmaktadır.

5 A.g.e., 119. Bununla birlikte, Montserrat Barniol López'in son çalışması, yerel tacirlerin de azizlere ait röliklerin Kutsal Topraklar'dan temin edilmesi yönünde uğraş verdiklerini göstermektedir. Barniol López, Tarragona tacirlerinin Azize Thekla'ya ait röliklerin Ermeni Krallığı'ndan temin edilmesine aracı olduklarını öne sürmekte ve Tarragona'lı bir tacirin (Simó Salzet), röliklerin nakliyesini çabuklaştırmak üzere Ermeni Krallığı'na gittiğini aktarmaktadır. Montserrat Barniol López, "Spaces and Times for Worship: Merchant Devotion to the Saints in Late Medieval Barcelona," *Saints as Intercessors between the Wealthy and the Divine: Art and Hagiography among the Medieval Merchant Classes*, ed. E. Kelly ve C. Turner Camp (New York: Routledge, 2019), 150.

Bu makalede, Azize Thekla'nın cazibesini ve onun on dördüncü yüzyıl boyunca Akdeniz'in iki farklı bölgesinde görülen kültüne ve kişiliğine yönelik coşkuyu yorumlamaya çalışıyorum. Aynı zamanda Akdeniz'de, Kilikya Ermeni Krallığı ve Aragon Kralları arasında gelişen stratejik dış politika ve müşterek inanç dünyasında, Hıristiyanlığın farklı mezheplerince tazim edilen (ve hürmet görmeye devam eden), iffetin ve sadakatin dişil sembolü olmayı sürdüren Hıristiyanlığın ilk kadın şehidinin değerli röliğinin hediye edilmesiyle sonuçlanacak bir anlaşmanın nasıl eş zamanlı olarak kök saldığını göstermeye çalışıyorum.[6] Bilhassa bu dönemde Azize Thekla, Ortaçağ Hıristiyan dünyasının metinsel ve görsel ikonografisindeki bakire şehit temasının ayrıcalıklı ve değişken yerini tekrar ele almak açısından eşsiz bir örnek teşkil ederken bizleri, efsanesi ve bedeninin nasıl, neden—ve ne amaçla?—aktarıldığı, dönüştüğü ve değiştiğine dair sorular sormaya yöneltir.

Son yıllarda Valentina Calzolari tarafından, Azize Thekla'yı Ermeni bağlamında inceleyen ve azizenin yaşamına ilişkin Emeniceden İtalyancaya çevrilmiş metinler ve eleştirel yayınları içeren kapsamlı bir çalışma yapıldı.[7] Bu makalede, erkek suretine bürünmüş bir eğitmen olarak hayatını sürdürmek adına "normatif" yaşamı terk eden bakire kadın seyyah Thekla'nın hagiografisinin katmanlı yapısı ve onun Yunan ve Süryani geleneklerinden Ermeni geleneğine aktarımı ya da dönüşümünün, azizeye mekânsızlık ve muğlaklık kazandırarak onu, on dördüncü yüzyıl Akdeniz'inde, siyasi ve dini bir diplomasi raksına tutuşan iki güç arasında röliker bir armağan olmak için ideal bir aday hâline getirdiğini ileri sürüyorum. Aziz Pavlus ile birlikte Hıristiyan proselitizasyonunun ilk dönemlerine nüfuz etmiş bir şehit anlatısı, Thekla'nın, Kilikya Ermeni Krallığı ve Aragon Krallığı arasında, özellikle de son Haçlı Seferleri dönemindeki farklı dini bağlılıkları ve faaliyetleri ile ilgili olarak bir diyalog kurulabilmesi için bir model olmasını sağladı. Azize Thekla, kendisi ile ilişkilendirilen çeşitli geleneklerle eklemlenmiş ve dört bir yana yayılmış olan daha önceki "bakire şehit" anlatılarının ortaklığıyla Akdeniz'in farklı bölgelerini birbirine bağlayabilme yetisine sahipti.[8] Aslına bakılırsa yapılan çalışmalar da Thekla'nın hagiografisinin ve azizenin etrafındaki kültün mütemadiyen değişerek farklı bölgelere ve yerel kültürlere uyumlandığını göstermiştir.[9]

Yukarıda da söz edildiği gibi, azizenin on dördüncü yüzyıldaki mirası, ister Seleukia ve Mısır isterse Mâlule'de olsun, başlangıçtaki kutsallığının bedensizliğiyle ilişkili olması nedeniyle geç Antik Çağ ve erken Ortaçağ geleneklerinden büyük oranda kopmuştu.[10] Bu, Haçlı Seferleri deneyimi ve Avrupa gibi uzak diyarlarda yaşayan

6 Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 4.

7 Valentina Calzolari, *Aprocypha Armeniaca I: Acta Pavli et Theclae, Prodigia Theclae, Martyrivm Pavli* (Turnhout: Brepols, 2017).

8 Maud Burnett McInerney, *Eloquent Virgins from Thecla to Joan of Arc* (New York; Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2003), 4–9; Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 15–32; Scott Fitzgerald Johnson, *Life and Miracles of Saint Thecla, a Literary Study* (Cambridge: Harvard, 2006), 221–26.

9 Bkz. Peter Brown, *The Cult of Saints: its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago: UCP, 1982).

10 Mâlule'deki (Suriye) Thekla üzerine bkz. Anna Poujeau, "Monasteries, Politics, and Social Memory: The Revival of the Greek Orthodox Church of Antioch in Syria in the 20th Century," *Eastern Christians in Anthropological Perspective*, ed. C. Hahn ve H. Goltz (Berkeley: UC Press, 2010), 177–92.

bireylerin Hıristiyanlığın öğretileriyle daha doğrudan ve fiziksel olarak bağ kurmasına olanak veren ve Hıristiyanlığın erişilebilir, maddi sembolleri olan röliklerin kullanılma potansiyelinin yarattığı muazzam heyecan çerçevesinde ele alınmalıdır.[11] Hatta bazı Avrupalı hükümdarlar, röliklerin temin edilmesini ve bu rölikler etrafında gerçekleşecek inşa faaliyetlerine bağışta bulunmayı, Kutsal Toprakları yeniden yaratmanın ve daha bölgesel hac ziyaretlerine olanak sağlamanın bir yolu olarak görüyordu.[12] İşte Aragon kralları da böylesi bir ortamda, erken Hıristiyanlık dönemine ait—bittabi üçü de ilk kilisenin geliştiği topraklardan olan—en az üç röliğin yerini tespit etmeye girişmişti. Ve on dördüncü yüzyılda Azize Thekla'nın bedeni yeniden ve birden ortaya çıkarak onun "hikâyesi"ni ve şahsına has (tuhaf?) kutsallığının biçimini tamamen değiştirdi.[13]

Aragon ve Kilikya: Geç Ortaçağ Akdeniz Dünyasında (Hıristiyan?) Diplomasi

Ermeni Krallığı (Kilikya), Akdeniz kıyısında, bir Ermeni devleti için nispeten alışılmadık bir şey olan uzun bir sahil şeridine sahipti. Ayaş ve Korykos limanları önemli ticaret merkezleri hâline gelmişti ve Krallık; Katalanlar, Cenevizliler ve Montpellierliler de dahil Batı'dan gelen çeşitli tacirlerin güvenini ve hamiliğini kazanabilmek için elinden geleni yapıyordu. Kilikya'daki tacirler ile Aragon ve hâkim olduğu topraklarda bulunan tacirler arasındaki güçlü ilişki nedeniyle Kilikya'daki limanlardan Kutsal Topraklara bir Haçlı seferi düzenlemenin mümkünlüğü üzerine tartışılıyordu. Kilikya ve Aragon arasındaki ilişkiyi güçlendirmeye yönelik, ilkin kralların çocukları arasında olası bir evlilik ve sonrasında henüz keşfedilmemiş bir röliğin hediye edilme olasılığına ilişkin bir diyalog işte bu özel (Hıristiyan?) diplomasi bağlamında gelişti.

Kilikya Ermeni Krallığı, "geleneksel" Ermeni coğrafyasının ötesinde bir siyasi yapıya sahipti. 1095-1102 yıllarında, en azından kısmen geç on birinci yüzyılın ortalarına doğru Doğu Anadolu'ya akın eden Selçuklular nedeniyle meydana gelen göçlerin ardından bir prenslik olarak kurulan Ermeni egemenliğindeki bölge, I. Levon döneminde (h. 1198-1219) Ermeni Krallığı'na dönüşmüş ve on dördüncü yüzyılın sonlarına dek hâkimiyetini sürdürmüştü.[14] On üçüncü yüzyılda, bölgesel çekişme ve iktidarlar tarafından hem

11 Vincent Baydal Sala, "Santa Tecla, San Jorge y Santa Bárbara: Los monarcas de la Corona de Aragón a la búsqueda de reliquias en Oriente (siglos XIV-XV)," *Anaquel de Estudios Árabes* 21 (2010): 153-62.

12 Bkz. Daniel H. Weiss, "Architectural Symbolism and the Decoration of the Ste. Chapelle," *The Art Bulletin* 77/2 (1995), 319-20.

13 Azize Thekla'ya ait rölikerlerin çeşitli yerlerde ve çeşitli yerlerden kaynaklanarak, aynı zamanda görülmeye başlaması dikkat çekicidir. Saraybosna'da bulunan Azize Thekla'nın eline ait röliker, on üçüncü yüzyılın ilk yarısında, Aziz Sava tarafından Antiokheia'dan Sırbistan'a götürülmüştür. Şimdilerde Amsterdam'daki Rijksmuseum'da sergilenen Azize Thekla'nın başka bir rölikeri olan büst, on dördüncü yüzyılın ilk yarısına tarihlenir. Princeton Sanat Müzesi'nde sergilenen Azize Thekla'ya ait bir diğer röliker ise on beşinci ve on altıncı yüzyıllara tarihlenir. Ortaçağ'ın sonlarında Azize Thekla'nın bedenine yoğunlaşan bu ilgi tuhaftır. Azizenin fiziksel kalıntıların dini bir ilham kaynağı olarak ve muhtemelen Hıristiyanlığa bağlılığı teşvik etmenin yanı sıra bakire şehit kavramına duyulan bağlılığın Avrupa'nın çeşitli bölgelerinde ve Kutsal Topraklar'ın batısında kalan yerlerde yeniden canlandırılması amacıyla kullanılması, Azize Thekla'nın bedeniyle bağlantılı eşsiz gücün yanısıra, onun kutsallığına ve iffetine atfedilen anlamın sürekliliğine de işaret eder.

14 Sergio LaPorta, "Armeno-Latin Intellectual Exchange in the Fourteenth Century: Scholarly Traditions in

Doğu'ya hem de Batı'ya yapılan müdahaleler nedeniyle Ortadoğu'nun dört bir yanında hanedanlar arası rekabet yaşanıyordu. Kilikya da bu konuda bir istisna değildi. Kilikya'nın Ermeni kralları, görünüşte tutarsız ancak etkili bir dış politika benimsemişti. I. Levon, papanın otoritesinin kabulüne ilişkin muğlak tekliflerde bulunarak Roma Kilisesi'ni ikna etti ve kralın tacı, 1197 yılında Ermeni katolikosu VI. Grigor (1194–1203) ve Papa elçisi Konrad von Wittelsbach (1125–1200) tarafından giydirildi.[15] Birkaç on yıl sonra, Kral I. Hetum (h. 1226–70), bir yüzünde kendisinin resmi olan, diğer yüzünde ise Selçuklu Sultanı'nın adının yazılı olduğu sikkeler bastırdı. Bu sikkeler, Kilikya'daki Selçuklu tahakkümü üzerine çokça kafa yorulduğundan akademik dünyada bir tartışma konusu olmayı sürdürmektedir.[16] Çoğunlukla dini bağlılıklarına—ister Ermeni Apostolik Kilisesi'ne isterse Latin Papa'ya—ilişkin diyaloglarla kendini belli eden rakip aileler arasındaki ihtilaf, Kral II. Hetum 1289–93, 1295–96 ve 1299–1303 yıllarında hüküm sürmüştür. Düzensiz aralıklarla kesilen ve devam eden saltanatı, Moğollar ve Roma Kilisesi ile geliştirdiği diplomatik ilişkilerden oldukça etkilenmişti.[17] döneminde doruk noktasına ulaşmıştı. Papalık Avignon'a taşındığında, Papa V. Clemens (1305–14), Ermeni Krallığı'na yapılacak yardımın Ermeniler tarafından Kilise'ye bildirilmesi ve şarta bağlanması gerektiğini açıkça belirtmişti.[18] Kilikya Krallığı'ndan talep edilenler şunlardı: Noel'in Roma Kilisesi'yle aynı günde kutlanması ve Evharistiya'ya hazırlık geleneğinin Roma Kilisesi'ne uygun olarak değiştirilmesi. Oldukça hususi ve kasıtlı olan bu iki istek, Ermeni Krallığı'nın dini liderleri tarafından asla sistematik bir şekilde yerine getirilmedi.[19]

Kilikya Ermeni Krallığı, farklı zamanlarda çeşitli devletler tarafından (Dânişmendliler, Memlükler, Moğollar ve Selçuklular) saldırıya uğramış olsa da Kilikya ekonomisi nispeten sağlam kaldı. Birçok tacire verilen ticari imtiyazın en cömerti Cenevizliler ve Venediklilere tanındı. Venediklilerin her birinin, Ayaş limanında kendi *bailo*su (ya da mukim elçi)[20] vardı ki bu liman da Doğu Akdeniz'in önemli ticaret merkezlerinden biri hâline gelmişti.[21] Yine bu dönemde kültürel—mimari, edebiyat,

Conversation and Competition," *Medieval Encounters* 21 (2015): 271.

15 A.g.e., 273.

16 Bkz. Paul Bedoukian, "A Hoard of Bilingual Trams of Hetoum I of Cilician Armenia," *Museum Notes (American Numismatic Society)* 23 (1978): 149–60; a.y., "Medieval Armenian Coins," *Revue des Études Arméniennes* 8 (1971): 376; Sara Nur Yıldız, "Reconceptualizing the Seljuk-Cilician Frontier: Armenians, Latins, and Turks in Conflict and Alliance during the Early Thirteenth Century," *Borders, Barriers, and Ethnogenesis: Frontiers in Late Antiquity and the Middle Ages*, ed. F. Curta (Turnhout: Brepols, 2005), 91–120; Angus Stewart, "The Assassination of King Het'um II: The Conversion of the Ilkhans and the Armenians," *Journal of the Royal Asiatic Society Third Series* 15/1 (2005), 45–61.

17 A.g.e.

18 James Muldoon, "The Avignon Papacy and the Frontiers of Christendom: The Evidence of Vatican Register 62," *Archivum Historiae Pontificiae* 17 (1979): 142.

19 A.g.e., 152.

20 *Bailo* terimi (çoğulu *baili* ya da *bayli*) bir Venedik unvanı olsa da Doğu Akdeniz'deki birçok devletin bu terimi genellikle Batı'dan gelen elçileri tanımlamak için kullandıkları görülür. Bkz. Louis Mitler, "The Genoese in Galata," *IJMES* 10/1 (1979): 71–91, özellikle 75.

21 David Jacoby, "The Economy of the Armenian Kingdom of Cilicia: Some Neglected and Overlooked Aspects," *La Méditerranée des Arméniens*, ed. C. Mutafian (Paris: Paul Geuthner, 2014), 263.

elyazması üretimi ve tezhip—üretim de yoğundu.[22] Hatta Ermeni sarayı, Ermeni dünyasının dışındaki âlimlerin hamiliğini de üstlendi. "Faratj" adını taşıyan bir Suriyeli tarafından Arapça kaleme alınan "Atların Bakımı Üzerine Bir İnceleme" eseri, 1295-98 yıllarında Hetum'un küçük kardeşi Prens Smbat için kopya edildi. Üretken dilbilimci ve filolog Hrachea Adjaryan'a göre, daha önceden Tebriz'de ikamet eden elyazmasının müellifi (Faratj) Bağdat'tan Sis'e gelmiş ve metni, T'oros isimli yerel bir kâtibin desteğiyle Ermenice'ye çevirmiştir.[23]

Bu dönemde Anadolu, Ermeni yaylaları ve Kafkasya'nın birçok bölgesinde görülen değiş tokuşun ötesinde bir kültürel, dini ve siyasi açıdan bir "arada olma" durumu, dönemin müelliflerince kaydedilmiş (ve kimi zamansa onların ilgi odağı olmuş) görünmektedir.[24] Ölü ya da diri, kadın ya da erkek, bakire ya da cinselleştirilmiş gibi kavramlarla, bir "aradalık" dünyasında olan Azize Thekla'ya duyulan ilginin, dönemin müphemiyeti bağlamında yoğunlaştığı ve bunun da gayet akla yakın olduğu görülür. Ermenilerin bu erken, yerel ancak Ermeni olmayan azizeye yönelik yeni ilgisi, yalnızca kolunun on dördüncü yüzyılın başlarında Kilikya'da "keşfedilmesiyle" değil aynı zamanda geç Ortaçağ'dan günümüze ulaşan ve *Azize Thekla'nın İşleri*'nin beşinci yüzyıla ait Ermenice çevirisinin—kimi tüm kimi parçalı olan—versiyonlarını da içeren Ermenice elyazmalarının sayısıyla da kendisini gösterir. (Calzolari'nin muhteşem çalışması sayesinde bugün, tüm Ermeni dünyasında, *Azize Thekla'nın İşleri*'nin on ikinci ve on dördüncü yüzyıllar arasında kopya edilmiş en az on dokuz nüshası olduğunu biliyoruz.)[25] Öyleyse Ermenilerin Thekla'ya ilgi duymaya başlaması, Aragon krallarının röliği elde etme arzusuyla nasıl ve neden aynı zamana denk geldi?

On üçüncü yüzyılda, zamanının en meşhur ve üretken Ermeni şairlerinden olan ve büyük ihtimalle Kilikya Ermeni Krallığı'nda mukim Frik'in en çok alıntılanan şiirlerinden birine (modern araştırmacılar tarafından "Feryat [*The Complaint*]" olarak anılan) muhitinde yaşayan farklı "halkların" isimlerini detaylıca aktardığı bir listeyle başladığı gözden kaçmamalıdır: Ermeni, Gürcü, Müslüman, Süryani, Rus, Arap, Yahudi, Alan, Kürt, Tatar, Moğol, Çağatay, Frenk, Venedikli, Cenevizli, Romalı ve Yunan.[26] İster

22 Sirarpie Der Nersessian, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia, Twelfth to Fourteenth Centuries*, Dumbarton Oaks Studies 21 (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 1993). Robert W. Edwards, "Ecclesiastical Architecture in the Fortifications of Armenian Cilicia," *DOP* 36 (1982): 155-76; a.y., "Ecclesiastical Architecture in the Fortifications of Armenian Cilicia: A Second Report," *DOP* 37 (1983): 123-46.

23 Der Nersessian, *Miniature Painting in the Armenian Kingdom of Cilicia*, 126. Ayrıca bkz. Hrachea Adjaryan, *Kataog der armenischen handschriften in Täbris* (Viyana: Mkhitaryan, 1909), 137-38.

24 Örneğin bkz. Patricia Blessing ve Rachel Goshgarian, "Space and Place: Applications to Medieval Anatolia," *Architecture and Landscape in Medieval Anatolia, 1100-1500*, ed. P. Blessing ve R. Goshgarian (Edinburgh: EUP, 2017), 1-24; Johannes Preiser-Kapeller, "Liquid Frontiers: A Relational Analysis of Maritime Asia Minor as Religious Contact Zone in the 13th-15th century," *Islam and Christianity in Medieval Anatolia*, ed. A. Peacock, B. De Nicola, ve S. N. Yıldız (Aldershot: Ashgate 2015), 117-46. Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: UC Press, 1999).

25 Valentine Calzolari, *Apocrypha Armeniaca: Acta Pauli et Theclae, Prodigia Theclae, Martyrium Pauli, Corpus Christianorum Series Apocryphorum*, CCSA 20 (Turnhout, Brepols: 2017), 192-204.

26 Frik, "*Ban i Frik' Grk'oyn* [Teaching in the Book of Frik]," *Hayoc' Hin yev Mijnadaryan Banastełcut'yan*

etnik ve dilsel isterse dini ve coğrafi olsun, Frik'in listesinden şairin farklı kimlikleri nasıl tanımladığına yönelik birçok çıkarım yapmak mümkündür. On dördüncü yüzyılda Thekla'nın kolunun getirilmesiyle bağlantılı olarak burada ilgi çekici olan, şairin, bu güçlü şiirinde on üçüncü yüzyılın on yedi değişik halkını anmasına rağmen ne Katalanlardan ne de Aragonlardan bahsetmiş olmasıdır.[27] Peki varlıkları Ermeni Krallığı'nda, en azından Frik tarafından hissedilmeyen Aragon kralları, nasıl olmuştu da on dördüncü yüzyılın başında, Azize Thekla'nın—kültü Kilikya Krallığı'nda olan ve kültünün tümü kendi bedensizliğine dayanan bir azizenin (görünüşte) tek fiziksel sembolü olan—sağ kolunu Ermeni Krallığı'ndan hediye olarak alabilecek kadar güçlü bir ilişki inşa etmişti?

On dördüncü yüzyıl ticaretinin en ayırt edici özelliği, yaşanan dalgalanmalar ve müdahalelerdi. Papalık tarafından Müslümanlarla yapılan ticarete konulan ambargolar tacirler için sorun teşkil etmiş ve Rodos, Kıbrıs ve Kilikya Ermeni Krallığı'na giden deniz yollarının nispeten önem kazanmasına sebep olmuştu. Bununla birlikte, Damien Coulon'un mühim çalışmasının da gösterdiği gibi, Aragon Krallığı, Akdeniz'deki deniz yolu hareketliliğine bağlı zorluklara rağmen Levant'taki ticaretle yakından ilgilenmeye başlamıştı.[28] Üstelik II. Jaime ve Kral Oshin arasındaki yazışmalar bizlere, on dördüncü yüzyılın ilk çeyreğinde, Kral Jaime'nin Ermeni kralları ile ilişki kurmak için ciddi bir yatırım yaptığını göstermektedir.[29] Kilikya Ermeni Krallığı ve Aragon arasındaki ilişkiler on üçüncü yüzyıl şairi Frik'in zihninde yer etmemişti ve Aragon krallarının Ayaş'ta kendi *bailo*su dahi yoktu ki bu durum, onların Kilikya Ermeni Krallığı'yla olan ticaret ilişkilerini Katalanlar ve Cenevizlilerinkinden ayrı bir noktaya taşıyordu. Buna rağmen on dördüncü yüzyıla gelindiğinde, Kilikya'daki Aragon krallarının diplomatik ve ticari bağlamdaki rolü önem kazanmış görünmektedir.

Çağdaş Ermeni kaynaklarına göre, Azize Thekla'nın kolu birkaç gün süren dua nöbetinin ardından mezarının yakınlarında—Bizanslı bir rahip tarafından—bulunmuştu.[30] Kral II. Jaime, söz konusu kolun varlığını öğrenir öğrenmez onu büyük bir hevesle, inşası Tarragona'da devam eden ve onuncu yüzyıldan beri (daha erken değilse) koruyucu azizesi Azize Thekla olan katedrale getirmek istedi.[31] Aslında Thekla'nın koluna karşılık Isabel'in eli verilecekti; yani rölik, Ermeni Kralı ile Kral Jaime'nin kızı (Isabel) arasında kurulacak bir evlilik bağıyla değiş tokuş edilecekti. Aragon Krallığı açısından bu evliliğin amacı büyük ihtimalle Ermeni muhalefini Roma

K'restomatea [A Festival of Old and Medieval Armenian Poetry] (Yerevan: Yerevan State, 1979), 168–75.

27 Aragon Hanedanlığı tek bir kral tarafından yönetilen münferit devletlerin oluşturduğu bir konfederasyondu ve bu konfederasyon, Aragon Krallığı ve Barselona Vilayeti'nden mürekkep bir birliği temsil ediyordu.

28 Bkz. Damien Coulon, "The Commercial Influence of the Crown of Aragon in the Eastern Mediterranean (Thirteenth-Fifteenth Centuries)," *The Crown of Aragon: A Singular Mediterranean Empire*, ed. F. Sabaté (Leiden: Brill, 2017), 279–308.

29 Calzolari, *Apocrypha Armeniaca*, 139–43.

30 Valentine Calzolari, "Les Actes de Paul et Thècle et le Martyre de Thaddée et Sanduxt arméniens: phénomènes d'intertextualité et rôle des femmes," *Le Muséon* 128 (2015): 381–414; a.y., *Apocrypha Armeniaca*, 144–49.

31 Del Amo Guinocart, "La Beata Tecla y el origen del culto a Santa Tecla en Tarragona," 69–79.

Kilisesi ile daha yakın ilişkiler tesis etmeye zorlamaktı. Isabel, 1312/13 yılında, Kral II. Levon'un (h. 1269–89) oğlu Oshin ile nişanlandı. Oshin'in Isabel'le nişanı hiçbir zaman evlilikle son bulmazken Thekla'nın röliğinin Kilikya'dan Aragon'a (esasen Valencia'ya, oradan da Tarragona Katedrali'ne) getirilmesi, 1320–21 yıllarında gerçekleşti.[32] Geç Ortaçağ dünyasında kadın ve sanatın diplomatik hediyeler olarak nasıl işlev gördüğünü inceleyen Anthony Eastmond, "kadınların, tesellüm edenin sarayında kaldığını, yeni evlerinde dinamik bir etken potansiyeline sahip olduğunu ve böylece iki kültür arasındaki ilişkinin sürdürülmesinde rol aldığını" öne sürmüştür.[33] Aragon krallarının Kilikya sarayına böylesi bir "dinamik" rol üstlenecek bir kadın göndermediği göz önünde bulundurulursa, Thekla'nın röliklerinin (ve rölikerinin) Tarragona'da oynadığı rolü tahmin etmek zor olmasa gerek.[34] Aşağıda da ele alınacağı üzere, röliğinin nakline Thekla'nın Ermenice hagiografisinin beşinci yüzyılda Yunancadan çevrilen tercümesi de eşlik etmiştir. Bu metnin, azizenin, nihayetinde gerçekleşen kolunun keşfi ve hikâyesinin özellikle Ermeni versiyonu bağlamında bir azize olarak anlaşılmasında önemli bir rol oynamış olduğu görülür. Bu metnin Latince çevirisi, Akdeniz'in öte yakasının ve Roma Kilisesi müritlerinin Thekla'yı algılama ve karşılama biçimlerini etkilemek amacıyla Ermeni sarayı tarafından yaptırılmış olmalıdır.[35] Bu Latince metnin yanı sıra, Thekla'nın bedeninin Tarragona'daki fiziksel—hem bir kadın hem de bir azize olarak—varlığı, yalnızca röliğini (ve rölikerini) görme fırsatını yakalayabilmiş olanlar üzerinde değil, aynı zamanda Tarragona Katedrali'nde yer alan ve onun yaşam öyküsüne adanmış sunak arkalığına bakabilme şansına erişmiş bireyler üzerinde de bir etki yaratmış olmalıdır. Bu hediye takası, Akdeniz dünyasındaki kültürel karşılaşmaların yer(ler)i ve bu bölgelerdeki güç dinamikleri konusunu gündeme getirir. Ortaçağ'daki değiş tokuşun yönelimi ve yöntemi değişken, kompleks ve çok yönlüdür. Aragon Krallığı ve Kilikya Ermeni Krallığı arasındaki (Azize Thekla'nın bedeni ve hagiografisi etrafında yoğunlaşan) etkileşimler bunların, yalnızca diplomatik bir değişim ya da dini röliker temellükü değil aynı zamanda "değiş tokuşun çok yönlü doğasını" vurgulayan "kültürler arası kaynaşma sürecinin" bir parçası olarak ele alınmasını teşvik eder.[36]

---

32 Calzolari, *Apocrypha Armeniaca*, 155–63.

33 Antony Eastmond, "Women and Art as Imperial Commodities in the 13th Century," *Liquid and Multiple: Individuals and Identities in the thirteenth-century Aegean*, ed. G. Saint-Guillain, D. Stathakopoulos (Paris: CNRS, 2014), 107.

34 Cynthia Hahn'ın açıkladığı gibi, röliker, bakışın pasif nesnesi olmaktan çıkıp kendi hikâyesini anlatan bir özneye dönüşmüştür. Rölikerlerin neredeyse "hareketli" olarak nitelendirilebilecek bir görünümde olmaları göz önünde bulundurulduğunda, bu durum pek de şaşırtıcı gelmemektedir. İzleyenleri tarafından kaldırılmış, hareket kazandırılmış, alaylarda taşınmış, açılmış ve kapatılmışlardır; tıpkı rölikler gibi onların da kendi yaşamları vardır." Cynthia Hahn, "What do Reliquaries do for Relics?," *Numen* 57 (2010): 284–316. Ayrıca bkz. Caitlin Schwartz, "Animating Body-Part Reliquaries/Relics: the Multi-Part Saint as Automation," *Bowdoin Journal of Art* (2016): 1–20.

35 Calzolari, *Apocrypha Armeniaca*, 144–47.

36 Finbarr Barry Flood, *Objects in Translation: Material Culture and the Medieval "Hindu-Muslim" Encounter* (Princeton: PUP, 2018), 8–9. Ayrıca bkz. Fernando Ortiz, *Contrapunto del Tabaco y el Azúcar* (Havana: Jesús

Kral II. Jaime, 1319-23 yılları arasında, Ermeni hükümdarlara en az on mektup yazdı. Bu mektuplarla birlikte atlar ve mücevherleri de içeren hediyeler gönderdi.[37] Azize Thekla'nın kolunun 1320/21 yılında Ermeni ve Katalanlardan oluşan bir heyet tarafından Valencia'ya getirildiğini bu mektuplar sayesinde biliyoruz. Azize Thekla'nın koluyla birlikte *Azize Thekla'nın İşleri*'nin ikinci yüzyıla ait Ermenice versiyonunun Latince çevirisi de getirildi ve "1320 yılında, Hıristiyanların taze ve matemli gününde" kral noteri Nicolas du Roys tarafından kaleme alınan bu çeviri yine noterin kendisi tarafından Kral Jaime'ye armağan edildi.[38] Calzolari tarafından da aktarıldığı üzere, Thekla'nın bedeninin keşfi Latince çeviride detaylı bir şekilde anlatılır. Bunun amacı ise naaşı on iki yüzyıl boyunca kayıp olan ve kültü *bedensizliği* üzerinden gelişen bir azizenin bedeninin varlığını meşrulaştırmaktır.

Neden Azize Thekla? Neden Onun Bedeni?

Aziz Pavlus'un müridi ve görevdaşı olduğuna inanılan Azize Thekla, Geç Antik Çağ ve Bizans döneminde, Anadolu ve Mısır'da yaşayan Hıristiyanlar arasında en çok bilinen azizeler ve şehitlerden biriydi.[39] İkonium'da (Konya) doğan Thekla'nın hagiografisi, azizenin ikinci yüzyılda, Aziz Pavlus'un öğretilerine gönül vererek yaşamını iffete ve duaya adamak için nişanlısını terk ettiğini anlatır. Bir iffet timsali olarak görülen azize, havari ve protoşehit—gerçekten de erken Hıristiyanlığın ilk kadın şehidiydi—unvanlarıyla onurlandırılmıştır. Stephen Davis, *Cult of Saint Thecla* (Azize Thekla Kültü) isimli çalışmasında, Thekla örneğinin kadına duyulan hürmetle, bilhassa kadınların onanması ve vaizliğiyle ilişkili olduğunu aktarır.[40]

Thekla'nın hagiografisi, azizenin insanların elinden doğanın çeşitli güçlerince kurtuluşunu anlatan mucizevi hikâyelerle doludur. Öyle ki bazı araştırmacılar, bu hikâyelerin Thekla'yla ilişkili sembolojinin Hıristiyanlık öncesi tanrılarla ve geleneklerle bağdaştırılabileceğini düşünmüştür.[41] Hatta Davis, azizenin hagiografisinin, kadınlar tarafından ve kadınlar adına sözlü olarak aktarılan Hıristiyanlık öncesi döneme ait bir dizi geleneğe atıfta bulunarak, kadınların Hıristiyanlık bağlamında bu gelenekleri sürdürmesinin Azize Thekla kültü sayesinde olduğunu ima eden bir nitelik taşıdığını söyler. Erken dönemlerdeki Thekla kültü, kadınların, evlilik ve üremeden ibaret bir "normatif" yaşamı reddetmelerini sağlayan bir araç olarak hizmet etmiş görünmektedir.

Montero, 1940) ve a.y., *Cuban Counterpoint: Tobacco and Sugar*, çev. H. de Onís (Chapel Hill: Duke University Press, 1995).

37 Calzolari, *Apocrypha Armeniaca*, 139-43.

38 A.g.e., 145.

39 Davis, *The Cult of Saint Thecla*, vi, 46.

40 A.g.e., 24-31.

41 Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 65; Carolyn Connor, *Women of Byzantium* (New Haven: YUP, 2004), 1; ve Maud Burnett McInerney, *Eloquent Virgins from Thecla to Joan of Arc* (New York: Palgrave Macmillan, 2003), 4-5.

Thekla'nın vahşetten ve ölümden mucizevi bir şekilde kaçabilmesi, Hıristiyanlığın kurtarıcı yönüne ve bekaretin gücüne örnek teşkil etmiştir.[42] Azizenin hagiografinde, Ikonium valisinin Thekla'yı kazığa bağlayıp yakmaya çalıştığı ve aniden bastıran dolu ve fırtınanın azizeyi mucizevi bir şekilde kurtardığı anlatılır. Thekla, Aziz Pavlus'la Antiokheia (Antakya) yakınlarında yol alırken Alexander isimli bir asilzade ona tecavüz etmeye yeltenir ve azize direnerek asilzadeyi herkesin önünde küçük düşürür. Bu olayın ardından Alexander, Thekla'nın "yırtıcı hayvanlara atılmasını" sağlar.[43] Arenaya çıkan Thekla'yı dişi hayvanlar korur ve sonrasında azize foklarla dolu bir havuza dalar (Daha öncesinde Aziz Pavlus onu vaftiz etmeyi reddettiğinden bu olay bir nevi vaftiz olarak tasvir edilmiştir).[44] Bu mucizevi olayların ardından vali azizeyi serbest bırakır. Thekla, Antiokheia'da kendi kendini vaftiz ettikten sonra saçlarını kestirmeye ve bir erkek gibi giyinmeye karar verir ve azizenin erkek suretine bürünmüş olması ona, Aziz Pavlus'tan öğrendiği İsa Mesih'in mesajını yayma girişiminde daha özgür bir şekilde (açıkça ve kadına yönelik erkek şiddetinden korkmaksızın) hareket etme olanağı verir.[45] Thekla daha sonra İkonium'a döner ve yaşamının geri kalanını geçirdiği Seleukia'da (Silifke) vefat eder. Seleukia ve çevresinde, geçmişi üçüncü yüzyıla dayanan bir Azize Thekla kültünün varlığına işaret eden veriler mevcuttur.[46]

Aziz Pavlus ve Thekla'nın İşleri'nin ikinci yüzyıl uyarlaması olan *Azize Thekla'nın Yaşamı ve Mucizeleri*, Yunanca olarak beşinci yüzyılda kaleme alınmıştır. Bu metin, Thekla'nın aslında hiç ölmediği; aksine bir grup sarhoş tarafından tecavüze uğrayacakken bir kayanın yarılarak onu içine gizlediği savını destekler niteliktedir.[47] Thekla'nın sırra kadem basmış olduğu düşüncesi (ki bu fenomenin İsa'nın göğe yükselişinin hem aksinde ve hem de onunla kıyaslanan bir noktada olduğu düşünülebilir), Anadolu'da oldukça iyi bilinen, yaşayan, yerel bir şehit azizenin varlığını vurgulayan bir gelenek hâline gelmiştir.[48] Gerçekten de Thekla'nın sırra kadem bastığı yer, "şifalı sular"ın çıktığına inanılan bir kaynağa, bir sunağa dönüşmüştür. Nihayetinde Thekla'nın varlığı, Bizans döneminde, beşinci yüzyılda bir kilise inşa edilmesinin ardından Aya Thekla olarak anılmaya başlanan ziyaret yeriyle hacılar için somut ve bir fiziksel olarak erişilebilir bir

42 McInerney tarafından da detaylıca açıklandığı gibi, iffet ve bekaret, cinsiyetin reddi bağlamında iki farklı deneyim ve toplumsal temsil olarak ele alınmalıdır. Kaldı ki bu iki kavram, Hıristiyanlığın ilk yüzyıllarında bile iki farklı şey olarak kabul görüyordu. Yazar bu konuyla ilgili şunu aktarır: "Bu nedenle cinsiyetin reddi, kadınlar için olağanüstü imkânlar yaratmış olmalıdır: Kadınların fikir dünyasında erkeklerin dengi olarak var olmalarını sağlamış ve hatta kendilerine ait, erkeklerin dahil edilmediği bir kutsanmaya kapı açmış olmalıdır." McInerney, *Eloquent Virgins from Thecla to Joan of Arc*, 5-8.

43 Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 19-29.

44 *Aziz Pavlus ve Azize Thekla'nın İşleri* bizlere, Aziz Pavlus'un, Thekla'yı vaftiz ederken ona dokunmayacak olsa bile azizenin bekâretinin gerçekliği üzerinde durarak onu vaftiz etmeyi reddettiğini anlatır.

45 Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 25.

46 A.g.e., 1-80.

47 Dionigi Albera, "'Why Are You Mixing What Cannot be Mixed?': Shared Devotions in the Monotheisms," History and Anthropology, 19/1 (2008): özellikle 43-45.

48 A.g.e., 47.

Şekil 2. Meryem Thekla Kompleksi, Silifke, Türkiye. (Kaynak: Wikimedia Commons, erişim 04.09.2019, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:KilSilifkeT03.jpg).

biçim kazanmıştır.[49] Bu alan şimdilerde harabeye dönüşmüş olsa da hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar için bir hac yeri olmayı hâlâ sürdürmektedir (Şekil 2).[50]

Azizenin ölümünden geriye fiziksel bir beden kalmamış olması, Thekla kültünün gelişiminin önemli bir kısmının, azizenin bedeni ve dünyadaki fiziksel tecrübesinden (hem yaşam hem de ölüm açısından) beslendiğini düşündürmektedir. Birçok araştırmacı, hayatını bir bakire olarak sürdürmeyi seçen, hagiografisi zalim erkeklerle göğüs göğüse mücadelesini anlatan hikâyelerle dolu olan ve en nihayetinde tecavüz tehdidinden korunmak için erkek kılığına girmeyi seçen güzel bakire Thekla'nın, hem ruhban sınıfı

49 Bkz. Troels Myrup Kristensen, "Landscape, Space, and Presence in the Cult of Thekla at Meriamlik," *Journal of Early Christian Studies* 24/2 (2016): 229-63.

50 Ortaçağ âlimlerinin çoğu, birçok kaynağın erkekler tarafından ve erkekler üzerine üretilmesi nedeniyle kadınların tarihine "erişmenin" zorluğundan dem vurmuştur. Bu bağlamda, Thekla'nın Silifke'deki tapınağının Hıristiyanlar ve Müslümanlar tarafından yüzyıllardır ziyaret ediliyor olmasının, azizenin tarihine "erişmeyi" daha da zorlaştırdığını söylemek mümkündür. Dionigi Albera'nın da ifade ettiği üzere, "Sessizlik, birbirine karışmış bir ibadetin neredeyse ön koşulu gibi görünmektedir. Bu durum, Victor Turner'ın varoluşsal komünitasının yaratılmasına yardımcı olur ancak bu, saf olmayan, sessiz ve parçalanmış bir komünitastır." Dionigi Albera, "Crossing the Frontiers between the Monotheistic Religions, an Anthropological Approach," *Sharing Sacred Space in the Mediterranean: Christians, Muslims and Jews at Shrines and Sanctuaries*, ed. D. Albera ve M. Couronchi (Bloomington: Indiana University Press, 2012), 238. Ayrıca Mar Thekla olarak bilinen Mâlule'deki (Suriye) Thekla tapınağının hem Hıristiyanlar hem de Müslümanlar tarafından ziyaret edilen bir yer olması da ilgi çekicidir. Bkz. Dionigi Albera, "Why Are You Mixing What Cannot be Mixed?" Shared Devotions in the Monotheisms, *History and Anthropology* 19/1 (2008): 37-59.

(kadınları ve onların bağımsızlık potansiyellerini sınırlamada ve kontrol etmede) ve hem de (bağımsızlık ve otorite kazanmanın bir aracı olarak bu anlatıyı benimseyen) kadınlar için vazgeçilmez olan "bakire şehit" temasının bir yorumu (ya da yeniden dillendirilmesi) olduğunu öne sürer.[51]

Thekla'nın erkek suretine bürünmesi, onun gezgin ve karizmatik bir öğretmen olarak statüsünü ortaya koyan önemli bir gösterge olarak işlev görür.[52] Azizenin kılık değiştirmesi, vaftizin gücünün ve cinsel ayrımın vaftiz bağlamında soyutlanışının fiziksel bir ifadesi olan çift cinsiyetli bir jest olarak yorumlanmıştır.[53] Bununla birlikte, erkek suretine bürünmüş olması, erken Hıristiyanlık dönemine ait bu azizenin benzersizliğini ortaya koyarak onu Bizans topraklarındaki ve ötesindeki akranlarından ayırır. Yaşamını anlatan kayıtlar sayesinde Thekla, kendisini hem cinsiyeti hem de dünyadaki yeri ve konumu bakımından muğlak bir noktaya yerleştiren karşı cinsin kılığına girmesiyle bilinir olmuştur. Kadınların rolü çoğu zaman iç mekânlarla sınırlandırılırken, kamusal alan erkeklere özgü bir mekân olarak kabul görmüştür. Thekla'nın hagiografisini okurken, erkeklerin fiziki saldırılarına sıkça maruz kaldıklarından kadınların kamusal alanda dolaşmalarının onlar için meşru bir *tehlike* yarattığını açık bir şekilde görmek mümkündür. Öyle ki Thekla'nın hagiografisi, kamusal alan (ağırlıklı olarak) erkeklere ait olduğundan, azizenin Aziz Pavlus'un öğretilerini yalnızca evinin penceresinden duyduğunun üzerinde durur. Thekla'nın inancı, erdemliliği ve kılık seçimi sayesinde başkalarının işine burnunu sokan bir kimse statüsüne yükselmesi, onun zamanının "normatifliğinin" dışında işleyen bir kadın olarak şahsi ve manevi gücünün göstergesidir.

Thekla'nın bütünüyle kutsala adanmış bir benlik algısı için cinsiyetlenmiş kimliğini feda eden biri olarak tasvir edildiği yazılı geleneğin aksine, Thekla'yla ilişkili görsel gelenek onu son derece kadınsı ve nefsani bir varlığa dönüştürmüştür. Hatta bazı araştırmacılar, azizenin cinsiyetlenmiş benliğinin—sıklıkla çıplak ve göğüslerini açıkça sergileyerek tezahür etmesinin—üzerinde durulmasının, azizenin fedakarlığının derinliğini vurgulama amacı taşıdığını öne sürerler.[54] Mısır'dan gelen bir beşinci yüzyıl ampullası, çıplak olarak tasvir edilmiş Thekla'nın Erken Bizans dönemine ait bir örneğini sunar (Şekil 3). Çıplak Thekla'nın görsel tasviri genel olarak Hıristiyanlığın erken dönemlerindeki ikonografiyle uyum içerisindedir ve azizenin bedeni, Rosie Ratcliffe tarafından da belirtildiği gibi, gücün ve direnişin aleniyete döküldüğü bir ortamda kapalı kapılar ardından gözetlenircesine teşhir edilen bir sembol olarak sunulur."[55]

51 McInerney, *Eloquent Virgins from Thecla to Joan of Arc*, 4–5.

52 Davis, *The Cult of Saint Thecla*, 31–35.

53 McInerney, *Eloquent Virgins from Thecla to Joan of Arc*, 8.

54 Sarah Parkhouse, "The Fetishization of Female Exempla: Mary, Thecla, Perpetua and Felicitas," *New Testament Studies* 63/4 (2017): 567–87.

55 Rosie Ratcliffe, "Violating the Inviolable Body: Thecla Radically Altered," *Gender Agendas Matter: Papers of the "Feminist Section" of the International Meetings of The Society of Biblical Literature*, ed. I. Fischer (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2015), 226–33.

Şekil 3. Azize Thekla ve Vahşi Hayvanlar (beşinci yüzyıl), Mısır. (Kaynak: Wikimedia Commons, erişim 04.09.2019, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Saint_Thecla_and_the_Wild_Beasts_Probably_from_Egypt_5th_Cent._AD_Nelson-Atkins_Museum.JPG).

Sanatçı ve zanaatkarların, azizenin ölümünde onun "fikir dünyasında erkeklerle eşit" olabilmek adına karşı cinsin kılığına girme kararını görsel olarak yok etmeleriyle birlikte bedenini ondan alıp, kadınlığın kurban edildiği bir sembol olarak kullanmaları emsalsiz bir ironi teşkil eder.[56]

Ionna Rapti'nin de açıkladığı üzere, Ermenilerin dördüncü yüzyılın başlarında Hıristiyanlığı kabul etmesi büyük oranda erkeklerin eylemlerine dayanır ki bu dönüşüm, Ermeni kimliğinin doğuş miti olarak kaydedilmiştir.[57] Thekla'nın hagiografisi Ermeniceye beşinci yüzyılda çevrilmiştir. Azize Thekla'nın hikâyesi de halihazırda birkaç kadın bakire şehide ev sahipliği yapan Ermeni geleneğinde kendisine kolaylıkla yer bulmuştur; özellikle de Hıristiyanlığı kabul eden ilk üç kadın; Gayane, Hripsime ve Santukhd arasında.[58] Bununla birlikte Thekla'nın Ermeni geleneğindeki görsel tasviri, Bizans geleneğindekinden oldukça farklıdır. Thekla'nın Ortaçağ tasvirlerinin aksine, azizenin Ermeni geleneğinden günümüze kalan tek görsel tasviri, Kutsal Eçmiadzin Ana Makamı'nda yer alan ve beşinci yüzyıla tarihlenen, kısa saçlı Thekla'nın Aziz Pavlus'un ayaklarının dibinde çalışırken tasvir edildiği kabartmadır (Şekil 4).[59] (Erken Bizans dönemine ait bazı Thekla tasvirlerinde azize giyinik bir şekilde Aziz Pavlus'un yanında çalışırken betimlenmiş olsa da çoğunda, cinselliğin belirgin bir şekilde ortaya çıkarıldığı bir fiziksel tasvir ve çıplaklık ön plandadır.) Eçmiadzin'deki kabartmaya dayanarak

56 McInerney, *Eloquent Virgins from Thecla to Joan of Arc*, 7.

57 Ioanna Rapti, "Le mécénat des princesses arméniennes," *Impératrices, princesses, aristocrates et saintes souveraines de l'Orient chrétien et musulman au Moyen Âge et au début des Temps modernes*, ed. E. Malamut ve A. Nicolaïdès (Aix-en-Provence: Presses Universitaires, 2014), 252.

58 Calzolari, *Apocrypha Armeniaca*, 43.

59 A.g.e., 49.

Şekil 4. Azize Thekla ve Aziz Pavlus Kabartması (beşinci yüzyıl), Kutsal Eçmiadzin Ana Makamı, Ermenistan. (Kaynak: Wikimedia Commons, erişim 04.09.2019, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Etchmiadzin_Cathedral_relief_Saint_Thecla_and_Paul_the_Apostle.jpg).

azizenin Aziz Pavlus'la eşleşmesinin, Aziz Grigor (Aydınlatıcı, Ermeni Kilisesi'nin ruhani kurucusu, ö. 331) ile Ermeni geleneğine göre onun hayatını kurtaran bakire Azize Gayane arasındaki özel ilişkinin anımsatılmak istenmesiyle ilişkili olduğunu önermek mümkündür. Bununla birlikte, Thekla'nın Ermeni geleneğine aktarımının görsel ve yazınsal gelenekler arasında bir ikilem teşkil etmiyor oluşunu şöyle açıklayabiliriz:

1. Thekla'nın yaşam öyküsünün, kendisiyle ilişkilendirilen imgelerin çeşitlenebileceği anlamına gelen muğlak bir sosyal/tinsel bir yerde vücut bulmuş olması,
2. Thekla'nın alçak kabartmasını yapan zanaatkarlardan, metnin daha gerçekçi bir yorumla sunulmasının istenmesi ve/veya Thekla'nın cinsel kimlik kalıplarının dışına çıkan bir azize olarak tasvir edilmesinin onu Ermeni geleneğinin diğer ilk kadın azizelerinden ayırmış ve belki de onu Ermeni kimliği taşımayan bir azize olarak tanımlamış olmasıdır.[60]

60 Kabartmada Pavlus ve Thekla'nın (Ermenice yerine) Yunanca yazılmış isirrıleri de bulunur. Bu durum, azizlerin kasti olarak Ermeni olmayan bir kimlikle tasvir edildiği önerisini destekler niteliktedir. Yunancanın kullanılması, objeyi farklı bir şeye, Yunan diline yani Hıristiyan geleneğine "imleme" girişimi olmalıdır. Bkz. Irene Bierman, *Writing Signs: the Fatimid Public Text* (Berkeley: UC Press, 1998). Bunun beşinci yüzyılda, Ermeni Kilisesi liderlerinin Bizans'taki dini yönetimle, İsa'nın doğası hususunda bir diyalog ve anlaşmazlık -ki bu görüşmeler, Ermeni Kilisesi'nin Khalkedon Konsili'ne katılmama kararıyla sonuçlanmıştır- hâlinde olduğu zamana denk gelmesi de merak uyandırıcıdır. Bkz. Nina G. Garsoïan, "Secular Jurisdiction over the Armenian Church (Fourth-Seventh Centuries)," *"Okeanos: Essays presented to Ihor Ševčenko on his Sixtieth Birthday by his Colleagues and Students,"* özel sayı, Harvard Ukrainian Studies 7 (1983): 220–50.

Şekil 5. On ikinci ve on dördüncü yüzyıllar arasına tarihlenen sunak arkalığında Azize Thekla'nın yaşamını konu alan tasvirler, Tarragona Katedrali, İspanya. (Kaynak: Wikimedia Commons, erişim 04.09.2019, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tecla-tar.jpg).

Tarragona'ya Dönüş

1200'lerin başında,—röliklerin alınmasından önce—anonim bir sanatçı Tarragona Katedrali'nin sunağını (ya da sunak arkalığını), Azize Thekla'nın öyküsünü konu alan ve beyaz mermer üzerine yontulmuş dokuz farklı panelden oluşan kabartmalarla bezemiştir. Olives Canals, Tarragona Katedrali'ndeki bu önemli Thekla tasvirlerinin, 1950'lerde kendisince çalışılana dek kimse tarafından etraflıca incelenmediğini söyler. On ikinci yüzyıla ait sunak arkalığında (Şekil 5) ve on beşinci yüzyıla tarihlenen sunakta bulunan motif ve betimlerin hem panelleri yapan sanatçıların yorumlarına, hem de Thekla ve yaşamıyla ilgili tasvirlerini yaratırken kullandıkları kaynaklara ilişkin belirgin ipuçları verdiğini belirtir.[61] Bizans'taki görsel ve metinsel tasvirler arasındaki çelişki, yazılı metinlerin, azizenin görsel olarak tasvir edilme biçiminde her daim bir etkisi olmadığına işaret eder. Aynı şeyi azizenin Tarragona'daki tasviri için de düşünmek mümkündür.

1321 yılında Azize Thekla'nın koluyla birlikte armağan edilen Ermenice metnin Latince çevirisi, 1484 Tarragona *Breviarium*'una dahil edilmiş ve üç yüzyıldan uzun bir süre bu koleksiyonda kalmıştır.[62] Hatta Olives Canals, Tarragona Katedrali'nde bulunan ve on beşinci yüzyıla ait olan "Azize Thekla'nın Yaşamı"nı yontan sanatçının, azizenin Ermenice hikâyesinin Latince tercümesinden faydalandığını ve azizenin

61 Canals, "La iconografía tarraconense de Santa Tecla," 114.
62 A.g.e., 113-36.

Şekil 6. On beşinci yüzyıla tarihlenen ana sunakta yer alan Azize Thekla tasvirleri, Tarragona Katedrali, İspanya. (Kaynak: Wikimedia Commons, erişim 04.09.2019, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:CatedralTarragona-PereJoan-StaTecla-8996.jpg).

hagiografisiyle kendi hayal gücünü birleştirdiğini öne sürmüştür (Şekil 6).[63] Calzolari'ye göre, çevrilmiş olan Ermenice metin büyük olasılıkla Thekla'nın gerçek röliklerini bir nevi "delil" olarak göstermiş ve erken Hıristiyan geleneğinin geç Ortaçağ geleneğine aktarımını anlatan bir tercüme olarak işlev görmüştür. Bu tercümede, azizenin kolunun detaylı bir şekilde aktarılması elzem olan keşfediliş hikayesi de yer almaktadır ki bu kol, Kilikya'da, azizenin tapınağının yakınlarında kol için dua etmek amacıyla büyük bir kafileyle yollara düşen Bizanslı bir rahip tarafından bulunmuştur. Metnin birkaç yüzyıl boyunca *Breviarium*'da kalması, röliklerin—ve metinlerin—Doğu Akdeniz'den aktarımının, geç Ortaçağ ve erken modern dönemde, Hıristiyanlığın daha uzak batıdaki tasavvur biçimlerini etkilemiş olabileceğine işaret etmektedir. Ve bu durum bizleri; dinsellik, maneviyat ve tasvire ilişkin diyalogları, kısmen Haçlılarla ilişkili olaylar ve pek tabii Ortaçağ dünyasının hareketli oluşu nedeniyle, bu dönemde hem doğuda hem de batıda akan bir diyaloğun parçası olarak görmeye teşvik eder.[64]

63 A.g.e., 119.
64 Flood, *Objects in Translation*, giriş.

Thekla'nın öyküsünü ve onun çeşitlilik gösteren tasvirlerini yeniden ele almak, insanların kadın tinselliğini ve onun kadın bedeniyle olan ilişkisini anlamlandırma biçimlerini daha iyi tasavvur etmemize yardımcı olur. Kolunun on dördüncü yüzyıldaki "keşfi," Azize Thekla'nın tarihinde derin bir kırılma yaratmış ancak onun aniden "vücut bulması," bu şahsına münhasır azizeyle ilişkili ikonografiyi pek değiştirmemiş görünmektedir. Dolayısıyla bu durum bizleri, tasvirler ve bilhassa kadınlara ilişkin tasvirlerin yayılma biçimiyle ilgili sorular sormaya zorlar. Ayrıca bu erkek suretine bürünmüş bakire şehidin bedeninin neden Ortaçağ Akdeniz dünyası boyunca, (yazınsal ve görsel çelişkilere rağmen) inancın ve fedakarlığın bu denli etkili bir sembolü hâline geldiğine dair cevaplaması güç sorular sormaya teşvik eder. Bununla birlikte, azizenin rölikleri Tarragona'ya ulaştıktan sonra, Ermeni Krallığı'na ve Ermeni geleneğindeki Azize Thekla'ya atıfta bulunulmaya devam edilmesi, geç Ortaçağ Akdeniz'inde fikirlerin ve uygulamaların yayılımının asla tek yönlü olmadığını göstermiştir. Hatta bu örnekte, Thekla ve yaşamının Ermeni geleneğindeki yorumu, İberya'nın kuzeydoğusunda yaşayan halkın dini ve kültürel yaşamında, aksi yöne gönderilen hediyeler ve mektuplardan çok daha kalıcı bir etki yaratmış gibidir. Thekla'ya ilişkin bu tek örnek, dinamik bir diplomat rolünü üstlenen röliklere (ve bunlarla bağlantılı metinlere) daha yakından bakmanın önemine işaret eder.

Osmanlı Dini Siyaseti Bağlamında İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ

Zeynep Yürekli

Osman Gazi (ö. 1324), geç Ortaçağ Anadolu'sunda türeyen küçük Türkmen beyliklerinden birinin hakimi olarak ortaya çıktığında bir ayağı ruhani bir aleme dayanıyordu. Ya da Osmanlı vakanüvisleri, on beşinci yüzyıl sonlarından itibaren, hanedanın kurucusunun artık çok gerilerde kalmış ve pek belgelenememiş olan koşullarına bakıp öyle olduğunu iddia ettiler. Efsaneye göre, tahsilsiz bir uç beyi olan Osman, şeyh Ede Balı'nın dergahını sıklıkla ziyaret ederdi ve sonunda da şeyhin kızıyla evlenmişti. On beşinci yüzyılın sonlarından bakıldığında, askeri ve dini alanların böylesi bir birleşiminden doğan Osmanlıların, zamanla Bizans ve Türkmen komşularının topraklarına doğru yayılmış olması, gayet doğal, mukadder ve meşru bir olay olarak görünmekteydi. Sufi müellif Aşıkpaşazade tarafından aktarılan meşhur bir rivayet, Osman'ın gördüğü rüyadan bahseder: Şeyhin koynundan bir ay—ki sonradan bunun, Şeyh Ede Balı'nın kızı ve Osman'ın müstakbel eşi olan Malhun Hatun'u sembolize ettiğini öğreniriz—doğar ve Osman'ın koynuna girer; hemen sonra Osman'ın göbeğinde koca bir ağaç biter ve gölgesi alemi tutar. Gölgesinin altından sular akar—insanlar bu sulardan içer ve bahçelerini sular.[1] Gerçekten de Aşıkpaşazade on beşinci yüzyılın son yıllarında hanedanın erken tarihini yeniden yazarken, Osmanlılar gittikçe büyüyen bir gölge misali merkezi Avrasya'yı kaplamaktaydı. II. Mehmed (h. 1444-46, 1451-81), 1453 yılında İstanbul'u fethettikten sonra 1461 yılı itibariyle Mora ve Anadolu'da Bizans'tan kalan devletleri zapt ederek Bizans İmparatorluğu'nu tamamen ele geçirmeyi başarıp, hemen ardından Anadolu'daki diğer Müslüman devletleri boyunduruğu altına almıştı. On altıncı yüzyılın ortalarına gelindiğinde imparatorluk, batıda Habsburglar doğuda Safevîlerle rekabet eden bir süper güce dönüşmüş olacaktı.

Türk-Moğol İslam dünyasında, bu boyutlarda bir siyasi başarı için Sufi evliyanın desteği elzem kabul edilirdi. Vakayinameler ve Sufi menakıbnamelerinde rastladığımız, müdahaleleriyle büyük Osmanlı fetihlerini kolaylaştıran mutasavvıf

1 Friedrich Giese, *Die altosmanische Chronik des 'Âšikpašazâde* (Osnabrück: Otto Zeller Verlag, 1972), 9-10; Colin Imber, "The Ottoman Dynastic Myth," *Turcica* 19 (1987): 7-27, 20-22; Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley: UC Press, 1995), 8.

velileri anlatan sayısız kayıt, Osmanlıların bu konuda bir istisna olmadığını ortaya koymaktadır. Ancak doğudaki çağdaşlarıyla karşılaştırıldıklarında Osmanlıların evliya kültleriyle kurdukları ilişkiler dikkate değer ölçüde sınırlı kalmıştır. Safevîler (1501–1722; Azerbaycan, İran ve civar bölgeler), Şeybanîler (1500–98, Orta Asya) ve Babürlüler (1526–1739, Hint yarımadası); Türk-Moğol kültüründe Asyalı hükümdarlardan beklenilen evliya ziyaretlerini kapsamlı bir şekilde gerçekleştirmeye devam ederken, Osmanlı sultanlarının tasavvufa olan ilgisi büyük oranda kişisel dünyalarıyla sınırlıydı. Sufi teşkilatlarına destekleri, mutasavvıflara nakdi sadaka verilmesi veya vakıf gelirlerinin artırılmasından öteye ender olarak gitmiştir. Hükümdarların tasavvufi bağlılıklarının kamusal tezahürleri, mimari hamilik de buna dahil olmak üzere, çok uzun yıllar önce ölmüş ve öğretilerinin Sünni İslam'a uygunluğu önde gelen ulema tarafından tasdik edilmiş olan şeyhlerin türbeleriyle sınırlıydı. Sultanlar sefere gidip gelirken, bu gibi muteber şeyhlerin türbelerinde dua edip sadaka verirlerdi. Bununla birlikte, Safevî ve Babürlü hükümdarlarının alenen yaptığı gibi, türbelere yalın ayak yürüyerek haccetmek ve yerlerini süpürmek gibi hareketlerle aşırı tevazu sergilemekten kaçınmışlardır.[2]

Bu farklılıkları çeşitli etkenlerle açıklamak mümkündür. Bunlardan ilki, II. Mehmed'in Bizans'ı tamamen fethetmesiyle birlikte ivme kazanan bir cihan imparatorluğu kurma arzusudur. Bu, yalnızca mali ve askeri değil aynı zamanda dini-şer'i merkezileşmeyi de içeriyordu ki bu da, beraberinde, merkezileşmiş ve hiyerarşik bir Sünni ilmiye kadrosunun, Orta Asya'nın münzevi akımlarına bağlı Sufi ağlarını mercek altına almasını getiriyordu. İşte bu yüzdendir ki, Mehmed'in imparatorluğu, doğusundaki çağdaşlarının yönetimi altında gelişmeye devam eden dini uygulamalardan uzaklaşmıştı. Bu ayrışma, II. Bayezid'in (h. 1481–1512) saltanatı sırasında baş gösteren ve on altıncı yüzyıl boyunca devam eden, Şii Safevîlerle yaşanan mezhep çatışmasıyla daha da pekişmiştir. Safevîlerin Erdebil'de bir mutasavvıfın türbesinden siyaset sahnesine çıkması sonucunda Osmanlı devletinin evliya kültlerine giderek daha çok şüpheyle yaklaşması ile, sultanların mimari hamilikleri dikkatle seçilmiş çok az sayıda mutasavvıf türbesiyle sınırlanmıştır. Hanedanın siyasi başarısının habercisi olduğuna inanılan rüya anlatısında önemli rol oynayan Ede Balı zaviyesinin bile hanedan vakayinamelerinde bir daha esamisi okunmaz, ve zaviyenin İstanbul'daki saltanat ihtişamından nasibini almadığı anlaşılır. Mimari açıdan külliyenin, Orhan Gazi'nin (h. 1324–62) şeyh ve kızının mezarları üzerine türbe inşa ettirmesinden II. Abdülhamid (h. 1876–1909) tarafından yaptırılan onarım çalışmalarına kadarki süreçte pek kayda değer bir değişikliğe uğramadığı görülür.[3]

2 Charles Melville, "Shah Abbas and the Pilgrimage to Mashhad," *Pembroke Papers* 4 (1996): 191–229; S. A. I. Tirmizi, "Mughal Documents Relating to the Dargah of Khwaja Mu'inuddin Chishti," *Muslim Shrines in India: Their Character, History and Significance*, ed. C. W. Troll (Delhi: OUP, 1989), 48–59; Abū al-Faẓl b. Mubārak, *The Akbarnāma of Abu'l Fazl*, çev. H. Beveridge, 3 cilt (Kalküta: The Asiatic Society, 1897), 2:476–77.

3 M. Baha Tanman, "Edebâli Zâviyesi," *TDVİA* 10:394–95; Ekrem Hakkı Ayverdi, *İlk 250 Senenin Osmanlı Mimârîsi* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1976), 35–36.

Sultanların, baniliğini üstlendiği az sayıda evliya ziyaret merkezi arasında en dikkat çekici olanlar, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 1240) Şam'da yer alan ve I. Selim'in (h. 1512–20) emriyle 1518 yılında inşa ettirilen külliyesi ile Konya'da yer alan ve on altıncı yüzyıl boyunca padişahların baniliğinden nasiplenen Mevlânâ Celaleddin Rûmî'nin (ö. 1273) külliyesidir. Bu iki örnekte de makam sahibi olan mutasavvıfın öğretisi, ilmiye sınıfının en üst mertebelerindekilerce çıkarılan fetvalarla tasdiklenmiştir. Bunlardan biri Kemalpaşazade (ö. 940/1534) tarafından verilen ve İbnü'l-Arabî'nin öğretisini tasvip ederek ona dil uzatanların cezalandırılması gerektiğini söyleyen fetvadır.[4] İbnü'l-Arabî külliyesinin inşa edildiği dönemde Anadolu kazaskeri olarak görev yapmakta olan Kemalpaşazade sonradan şeyhülislamlığa terfi eder. Daha sonraları şeyhülislam olan Çivizade ise, 1540 yılı dolaylarında İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ Celaleddin Rûmî'nin müritlerini sapkın ilan eder. Çivizade çok geçmeden azledilir ve şeyhlerin itibarı, 1545 yılından ölüm tarihi olan 1574 yılına dek şeyhülislamlık yapan Ebu's-Su'ud Efendi tarafından iade edilir.[5]

İbnü'l-Arabî Türbesi

İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki türbesi (Şekil 1) I. Selim tarafından, 1517 yılında Memlük ordusunu yenilgiye uğrattığı Ridaniye Savaşı (Mısır'da) sonrasında inşa ettirilmiştir. Bu savaş, Selim'in ikinci büyük askeri başarısıydı. Bunun üç sene öncesinde Çaldıran Savaşı'yla (bugünkü Türkiye'nin İran sınırında) Safevî şahı I. İsmail'i (h. 1501–24) yenerek, onun tanrı vergisi yenilmezlik iddiasını yerle bir etmişti. Selim'in 1517 kışında Mısır'da elde ettiği nihai zafer, Memlük saltanatını sona erdirip Mısır, Suriye, Filistin ve Hicaz'ın ilhakıyla sonuçlanmış ve böylece İslam'ın en kutsal üç şehri (Mekke, Medine ve Kudüs) Osmanlı topraklarına katılmıştı. Selim'in zaferinin ardından gerçekleştirdiği ilk iki inşa faaliyeti, belki de böylesi kutsal bir bölgeye saldırmaya cüret etmiş olmasını meşrulaştırmak adına, türbelere odaklanmıştı. Bunlar, Selim'in 1516 yılında Memlük ordusunu ilk kez mağlup ettiği Halep yakınlarındaki Davud Peygamber'in türbesi[6] ve Şam'daki İbnü'l-Arabî türbesiydi.[7]

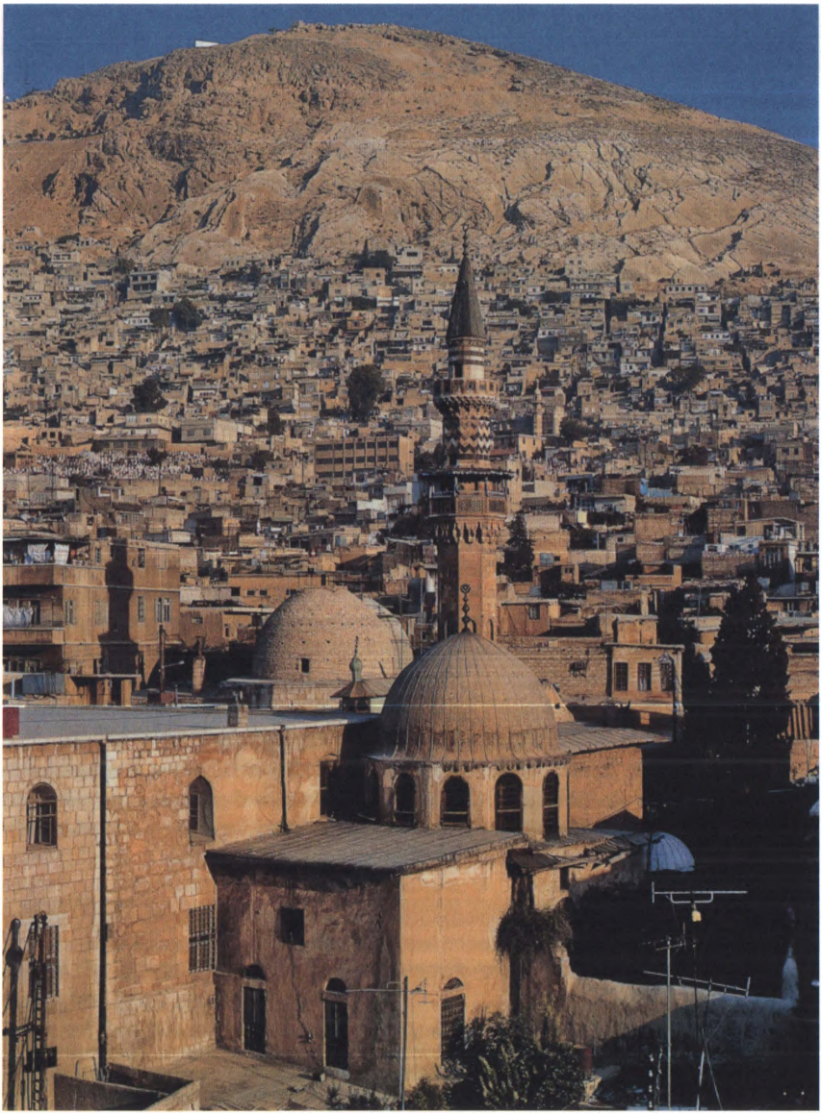
İbnü'l-Arabî külliyesinin inşası, Mısır'dan zaferle dönen Selim'in Şam'da geçirdiği 1517–18 kışı sırasında tamamlandı. Külliye kentin ticaret merkezinden uzakta olsa da, sur dışında Salihiye adıyla bilinen mahallenin ana arteri üzerinde yer almaktaydı.

4 Éric Geoffroy, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie sous les derniers Mamelouks et les premiers Ottomans: Orientations spirituelles et enjeux culturels* (Şam, Institut Français de Damas, 1995), 133–34, 511; Richard C. Repp, *The Müfti of Istanbul: A Study in the Development of the Ottoman Learned Hierarchy* (Londra: Ithaca, 1986), 231–32.

5 A.g.e., 250, 252; Gülru Necipoğlu, *The Age of Sinan: Architectural Culture in the Ottoman Empire* (Londra: Reaktion Press, 2005), 60–61.

6 A.g.e., 60.

7 A.y.; Celâlzâde Muṣṭafâ, *Selimnâme*, ed. A. Uğur ve M. Çuhadar (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1990), 209; Nişancı Meḥmed, *Târiḫ-i Nişâncı* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290H/1873), 215–16; Sa'de'd-dîn, *Tâcü't-ṭevârîḫ*, 2 cilt (İstanbul: [Matbaa-i Âmire], 1279–80H/1862–4), 2:379–80; Muhammad Adnan Bakhit, *The Ottoman Province of Damascus in the Sixteenth Century* (Beyrut: Librairie du Liban, 1982), 15–16, 115–16; Richard van Leeuwen, *Waqfs and Urban Structures: The Case of Ottoman Damascus* (Leiden: Brill, 1999), 95–101; Abd al-Qadir al-Rihawi ve Émilie E. Ouéchek, "Les deux takiyya de Damas: la takiyya et la madrasa Sulaymaniyya de Marg et la takiyya as-Salimiyya de Salihiyya," *Bulletin d'Etudes Orientales* 28 (1975): 217–25.



Şekil 1. İbnü'l-Arabî Türbesi, Şam, 1518, güneydoğudan görünüş (Kaynak: Gérard Degeorge, *Damascus*, [Paris: Flammarion, 2004], 154).

Salihiye, çok sayıda medresenin cezbettiği din âlimleri ve öğrencilerle dolup taşan bir yerdi. En önemlisi, köklü bir Hanbeli fıkıh âlimleri ve öğrencileri topluluğuna ev sahipliği yapmaktaydı. İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinin yanı sıra evliya ziyaretine de düşman olan Salihiyeli Hanbelilerin, Memlükler döneminde, şeyhin türbesinin inşa edilmesini engellemiş olmaları kuvvetle muhtemeldir.[8] Osmanlı dönemi külliyesi, Salihiye'nin tam merkezindeki bir konumda, anayolun bir tarafında İbnü'l-Arabî'nin kubbeli türbesi ve bitişiğindeki Cuma camii, öbür tarafında ise imarethane ile cüretkarca öne çıkar. Kitabesine bakılırsa 1554 yılında I. Süleyman'ın (h. 1520–66) emriyle yenilenmiş olan imarethane, Arap topraklarında *takiyya* olarak bilinen yapı türünün ilk örneğidir. Cami ve türbenin paylaştığı, revaklarla çevrili küçük avluya, tepesinde tek bir minare bulunan bir kapıyla sokaktan erişilir. Girişin üstünde yer alan ve Şubat 1518 yılına (Muharrem, Hicri 924) tarihlenen Arapça inşa kitabesinde (Şekil 2), Selim'in halifelik statüsü İmam-ı Azam (*el-imām el-aʿẓam*) olarak beyan edilmiştir ve bunu, daha önceleri Memlükler tarafından kullanılan ve İslami saltanat elkabının iki önemli ögesi olan *melikül-ʿarāb ve'l-ʿacem* (Arapların ve Acemlerin meliki; belki de burada sultanın 1517 yılında Memlüklere ve 1514 yılında Safevîlere karşı kazandığı zaferlere gönderme yapılmaktadır) ve *ḫādımü'l-ḥarameyn eş-şerîfeyn* (Mekke ve Medine'deki kutsal merkezlerin hizmetkarı) unvanları takip eder.

Yapılar bölgenin mimari geleneğiyle uyum içerisindedir. İlk inşa sürecine şahit olan ve sonrasında camide imam ve hafız olarak görevlendirilen Şam'lı âlim İbn Tolun (ö. 1546), Selim'in ilk olarak, alanda inşaatı yarım kalmış olan Memlük camisinin yıkılmasını emrettiğini yazar.[9] Selim'in daha sonra yaptırdığı yapıların bölgedeki üslupla uyumluluğu gözönüne alınırsa, bu yıkımın külliyeyi Osmanlı kimliğiyle damgalama arzusundan kaynaklandığını söylemek, pek mümkün değildir. Memlük yapısının yıkılma nedeni üsluptan ziyade boyutla ilgili olmalıdır. Selim'in camisi, dizi dizi sütunlar ve kemerler tarafından taşınan düz bir çatıyla örülü, hipostil bir yapıdır ve bu bakımdan merkezi kubbeli Osmanlı camilerinden oldukça farklıdır. Yirminci yüzyılda kapsamlı bir şekilde restore edilmiş ve genişletilmiş olsa da orijinal yapının, I. Selim döneminde iyice yerleşmiş olan Osmanlı kubbeli camileri tipinde olduğunu gösteren herhangi bir veri yoktur. Ek olarak, avlu cephelerinin ve girişin çokrenkli taş duvar örgüsü, kapının üstündeki sekizgen kaideye oturan minare, ve türbenin sivri kubbesi, Suriye'nin Memlük dönemi mimarisiyle ortak olan unsurlardır. Plandaki ve üsluptaki bu benzerlikler, caminin Arap topraklarındaki inşa geleneğini yansıttığını vurgulayan on altıncı yüzyıl sonu müellifinin de gözünden kaçmamıştı.[10] Nitekim

8 Ryad Atlagh, "Paradoxes of a Mausoleum," *Journal of the Muhyiddin ibn 'Arabi Society* 22 (1997): 1–24, 5–7.

9 Muhammed b. 'Ali Ibn Tulun, *El-Ḳala'id el-Cevheriyye fi Tarîḫi's-Ṣâliḥiyye* (Şam: Mektebü'l-Dirâsâti'l-İslâmiyye fi Dimaşk, 1949), 64–66, 69–70; a.mlf., *Müfâkahatü'l-Ḫillân fi Ḥavâdisi'l-Zamân* (Kahire: Ed-Dâr el-Mışriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1964), 68–80.

10 Meḥmed 'Aşık, *Menāẓirü'l-'Avālim*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, İstanbul, elyazması, E.H.1446, yaprak 227a, akt. Necipoğlu, *Age of Sinan*, 224; Çiğdem Kafescioğlu, "'In the Image of Rūm': Ottoman Architectural Patronage in Sixteenth-Century Aleppo and Damascus," *Muqarnas* 16 (1999): 70–96, 80.

Şekil 2. İbnü'l-Arabî Türbesi, Şam, 1518, girişten görünüş.

belirgin bir şekilde Osmanlı'ya özgü olan süsleme öğeleri birkaç son rötuşla sınırlıdır. Narin yapılı Osmanlı minare tipine özgü konik bir külah, çok renkli duvar örgüsünün Memlük stilindeki sekizgen minaresinin tepesine uyumsuzca oturtulmuştur. Caminin çatıları, avluya açılan girişi ve türbenin kubbesi üst düzey Osmanlı külliyelerinde standart olduğu üzere kurşunla kaplanmıştır. Son olarak, türbenin iç duvarları, olasılıkla Süleyman döneminde ya da daha sonrasında, anlaşılan yerel olarak üretilmiş ancak hem üslup olarak hem de sıraltı boyama tekniği açısından İznik çinilerine benzeyen çinilerle süslenmiştir.[11] Bu çini süslemesi, mezar odasındaki mihrabın üstünde yer alan, Kur'an ayetleri (55: 1–6) yazılı anıtsal bir kitabe de içerir.

Selim'in fethedilen topraklarda ilk iş olarak İbnü'l-Arabî türbesini yaptırması bir tesadüf olmamalı. İbnü'l-Arabî, İslam fıkhında on dördüncü yüzyılın başlarından beri tartışılagelen bir figürdü; özellikle Şam'ın Salihiye yöresinde, nesiller boyu sürecek bir tartışmanın fitilini ateşleyen Hanbeli âlimi İbn Teymiyye (ö. 1328) İbnü'l-Arabî'nin tevhidci öğretisinden yana olanları şiddetle eleştirilmişti. Hanedanlığın başlangıcından beri Sufilerden tarafa olan Osmanlılar, İbnü'l-Arabî'nin müridi olan bazı âlimlere hamilik bahşetmişlerdi. 1330 yılında Orhan (h. 1324–62), bu âlimlerden biri olan Dâvûd-i Kayserî'yi (ö. 1350), İznik'te kurduğu ilk Osmanlı medresesine müderris olarak tayin

11 Gérard Degeorge, *Damascus* (Paris: Flammarion, 2004), 161–62.

etti. Şüphesiz ki İbnü'l-Arabî'nin öğretileri bu medresedeki müfredatın bir parçasıydı ve Osmanlı'nın ilminde nesiller boyunca etkisi devam etti.[12] Buna karşın İbnü'l-Arabî'nin Memlük dönemi Mısır'ında oldukça tartışmalı bir figür olmayı sürdürdüğü görülür.[13] İlk Osmanlı müftüsü Molla Fenârî (ö. 1431), İbnü'l-Arabî'nin *Fuṣūṣü'l-ḥikem* (Hikmetlerin Özleri) adlı eserini medresede temel bir metin olarak okutmuş; ancak onun için endişe duyan arkadaşlarının tavsiyelerine uyarak, Kahire'de kaldığı süre boyunca bu durumdan kimseye bahsetmemeye dikkat etmiştir.[14]

Selim'in hamiliğinin altında yatan gerçek motivasyon ne olursa olsun bu durum, Arap topraklarındaki belli Sufi çevreler nezdinde onun profilini yükseltmiş görünmektedir. İbnü'l-Arabî'ye atfedilen ancak Osmanlı Mısır'ında yazılmış olması muhtemel bir kehanet risalesinde, Selim'in Suriye'yi fethinin ardından İbnü'l-Arabî türbesinin inşa edileceğini haber veren bir beyit yer alır: *Sîn* [Arapça Selim'in ilk harfi] *Şîn*'e [Arapça Şam'ın (Suriye) ilk harfi] girdiğinde / Muhyiddin'in kabri ortaya çıkar."[15] Böylelikle türbenin varlığı bu mühim Osmanlı zaferine bağlanmıştır. Yerel ölçekte, Selim'in bu türbeyi yaptırması şüphesiz Şam'daki Sufiler tarafından oldukça takdir görmüştü.[16] Bununla birlikte Selim'in, türbenin inşasından kısa bir süre sonra, geç Timur dönemi Herat'ında Abdurrahman Câmî (ö. 1492) ile birlikte eğitim almış bir Sufi âlime, *Fuṣūṣü'l-ḥikem*'in öğretisini savunan bir risale yazdırdığı düşünülürse, bu hamiliğin arkasında yatan sebeplerin yerel çevreleri ve hatta Arap topraklarının sınırlarını aştığı görülür.[17] Sözkonusu risale Farsça yazılmış olduğundan, henüz fethedilmiş olan Arap topraklarında veya Osmanlı İmparatorluğu'nun kalbinde sınırlı sayıda okuyucu bulmuş olmalıydı. Yine de bu risale, Osmanlı ilmiye sınıfına katılan eski Memlük âlimlerinden gelebilecek suçlamalara karşı Osmanlı Anadolu'su ve Balkanlardaki İbnü'l-Arabî yanlısı âlimlerin geliştirmekte olduğu savunmacı tavırla örtüşüyordu. Kemalpaşazade'nin daha önce sözü geçen fetvasına yol açan şey de bu gibi suçlamalardı. Kendisine "İbnü'l-Arabî'yi sapkınlıkla suçlayanları ne yapmalı?" diye soranlara müftünün cevabı, bu kişilerin cezalandırılmasının sultanın vazifesi olduğu şeklindeydi.

---

12 Mehmet Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî," *TDVİA* 9:32–35; M. Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddi ," *TDVİA* 20:493–516, 513–15.

13 Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany, NY: SUNY Press, 1999), 201–23.

14 Repp, *Müfti of Istanbul*, 86–87.

15 Pseudo-İbnü'l-Arabî ve Pseudo-Sadrüddin Konevi, *Eş-Şecere en-Nu'mâniyye*, ed. M. ez-Zûbî (Beyrut ve Şam: el-Menâre, 2001), 61–62; Atlagh, "Paradoxes," 16–21; Denis Gril, "L'énigme de la Shajara al-nu'mâniyya fi l-dawla al-'uthmâniyya; attribuée à Ibn 'Arabî," *Les traditions apocalyptiques au tournant de la chute de Constantinople*, ed. B. Lellouch ve S. Yérasimos [*Varia Turcica* 33] (Paris; Montreal: L'Harmattan, 1999), 133–52; Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law* (Albany, NY: SUNY Press, 1993), 17, 137, n.55; Geoffroy, *Le Soufisme en Égypte et en Syrie*, 134–35.

16 A.g.e., 452–65.

17 Şeyḫ Mekkî Muḥammed b. Muḥammed, *El-Cânib el-Ġarbi fi Ḥall Müşkilâti'ş-Şeyḫ Muyhi'd-din Ibni'l-'Arabî* (Tahran: İntişârât-i Mevlâ, 1985–86).

Mevlânâ Celaleddin Rumî

Mevlevi tarikatı dervişlerinin merkezi olan, Mevlânâ'nın (ö. 1273) Konya'daki türbe kompleksi, 1250 dolaylarından 1475 yılına kadar Orta Anadolu'da hüküm süren Karamanoğulları Beyliği döneminde gelişim göstermiştir. 1467 yılında II. Mehmed Konya'yı Karamanoğulları'nın elinden alarak Osmanlı topraklarına kattığında bu ziyaret merkezi oldukça köklü bir kurumdu. Ahmed Eflâkî'nin (ö. 1360) Farsça kaleme aldığı *Menâkıbü'l-'Ârifîn* adını taşıyan menakıbnamesinde, türbenin, Mevlânâ'nın 1273 yılındaki vefatını müteakip, Emir Alemüddin Kayser, devlet adamı Pervâne Muînüddin Süleyman ve eşi Gürcü Hatun başta olmak üzere kentin ekabiri tarafından, yalnızca mimaride değil aynı zamanda simya ve felsefede de üstün başarılar gösteren hezarfen Bedreddîn Tebrîzî'ye yaptırıldığı nakledilir.[18] Şikârî'nin (ö. 1584), kaybolmuş Farsça bir manzum esere dayanarak Türkçe olarak kaleme aldığı *Karamannâme*'de ise Karamanoğlu Alâeddin Ali Bey'in (h. y. 1357–97), Kilikya Ermeni Krallığı'na (1198–1375) karşı kazandığı zaferin akabinde, ahdini yerine getirmek için türbeyi yeniden inşa ettirip yeşil çinilerle kaplattığı söylenir.[19] Mevlânâ'nın ve babası Bahâeddin Veled'in mezar odası, daha sonradan inşa edilen bir binanın parçası olmuştur ve çift cidarlı bir külah çatı ile örtülüdür Yeniden inşa ve tezyine ilişkin tabakalar, mezarın inşa evrelerinin tam olarak tespit edilmesini imkansız kılsa da, türbe külahı, biçimsel ve yapısal olarak Konya yakınlarında Akşehir'de bulunan (1409/10) Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî türbesininkini andırır.[20]

Mevcut yapıların Osmanlı öncesine tarihlenebilecek olan tek diğer kısmı, çokça değişikliğe uğramış ve onarım görmüş olmakla birlikte, türbe odasını da kapsayan sekiz kare biçimli bölmeden oluşan yapıdır (Şekil 3). Şu anda bu bölmelerin üçü, batı cepheden erişilebilen bir giriş holü işlevi görürken, diğerleri, zaman içinde eklenmiş evliya sandukalarına ev sahipliği yapar. Giriş holünden kuzeyde yer alan Osmanlı dönemine ait kubbeli semahaneye geçiş, Mevlânâ ve babasının mezar odasının önündeki bölmeden sağlanır. Onarım çalışmaları sırasında tespit edilen kalıntılar, semahanenin Osmanlı öncesine ait, işlevi bilinmeyen bir başka yapının üzerine inşa edildiğini göstermiştir.[21]

Kayıt altına alınmış ilk yenileme çalışması II. Bayezid (h. 1481–1512) döneminde gerçekleşmiştir.[22] Mezar odasının güney duvarının iç yüzü ve odanın üzerindeki türbe külahını taşıyan fil ayaklarının üzerindeki kalemişi bezemeler (Şekil 4), Abdurrahman bin Muhammed isimli Mevlevi bir sanatkar tarafından imzalanmış ve ebced ile hicri 912 (miladi 1506/7) tarihi düşülmüştür.[23] Bu süslemeler, Şehzade Mustafa ve Cem Sultan'ın

18 Suzan Yalman, "Badr al-dīn Tabrīzī," *EI3*, 4:9–10; Şams al-dīn Aḥmad al-Aflākī al-'Ārifī, *Manāḳib al-'Ārifīn*, ed. T. Yazıcı, 2 cilt (Ankara: TTK, 1976), 1:141, 193, 387–89; 2:792.

19 Yalman, "Badr al-dīn Tabrīzī," 10; Şikârî, *Karamannâme: Zamanın Kahramanı Karamaniler'in Tarihi*, ed. M. Sözen ve N. Sakaoğlu (İstanbul: Çekül, 2005), 177–8, 89b–90a.

20 Kompleksin mimari gelişiminin özeti için bkz. Haşim Karpuz, "Mevlânâ Külliyesi," *TDVİA* 29:448–52.

21 Naci Bakırcı, "1997 Yılı Konya İli Mevlânâ Müzesi Semahane Bölümü Kazı Çalışması," *IX. Müze Kurtarma Kazıları Semineri* (Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999), 97–109.

22 İbrahim Hakkı Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi* (Konya: Yeni Kitap Basımevi, 1964), 644.

23 *Nuḳişe el-ḳubbe el-ḥadrā fi eyyāmi devleti's-sulṭān el-mü'eyyed bi-te'yidi-llah el-müste'ān Sulṭān Bāyezid ibn Meḥemmed Ḫān 'alā yedi'l-'abd ez-ẓaʿīf el-Mevlevi 'Abdu'r-raḥmān ibn Meḥemmed el-Ḥalebi* [veya el-Çelebi]

Şekil 3. Mevlânâ Türbesi, Konya, on üçüncü-on altıncı yüzyıllar, batıdan hava görünümü (Kaynak: http://www.yenihaberden.com/mevlana-muzesi-havadan-goruntulendi-631g-p7.htm, erişim: 18.10.2019)

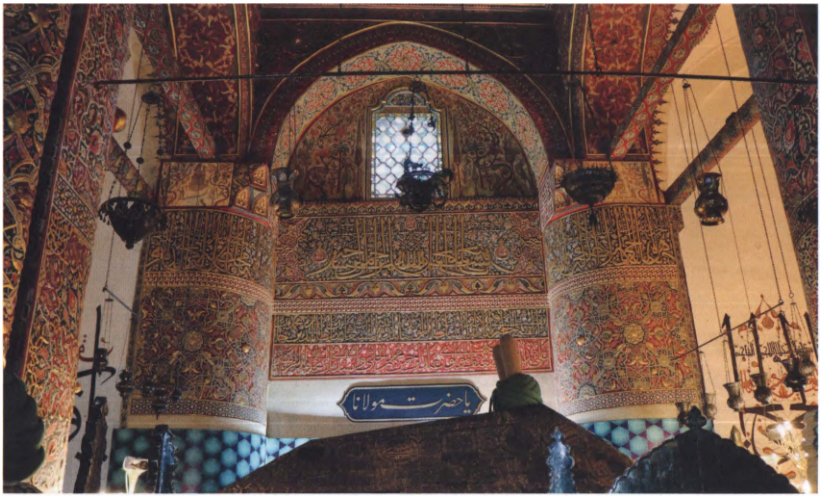
Bursa'daki türbelerinin (y. 1480) iç süslemeleriyle benzerlik gösterir.[24] Bu bağlamda en dikkat çekici olan, benzerlerine yalnızca şehzade türbelerinde değil, aynı zamanda içinde Osmanlı saray nakkaşı Baba Nakkaş'a atfedilen işler bulunan ve on beşinci yüzyıl sonuna tarihlenen bir albümde de rastlandığımız, aynalı (müsennâ) hatlardır.[25] Bu kalemişi bezemeler, geç dönemlerde yoğun bir şekilde tekrar boyanmış olsa da son yıllarda yapılan restorasyon çalışmaları nakışların II. Bayezid dönemine ait ilk halini ortaya koymuştur. Zengin hat kompozisyonlarının yanı sıra güney pencerenin etrafındaki duvar, ırmaklar, servi ve hurma ağaçlarını içeren bir cennet bahçesi çeşitlemesiyle bezenmiştir.[26] Son

ve enşede fi târiḫihi: hâdirü't-tenbîr. "Hâdirü't-tenbîr" ibaresi ebced ile hicri 912 tarihini verir. [Çevirenin notu: İbrahim Hakkı Konyalı metni şu şekilde Türkçe'ye çevirmiştir. "Yeşil Kubbe Mehmed Han'ın oğlu, kendisinden yardım istenen tanrı tarafından saltanatı teyid edilen Sultan Bayezid'in hükümdarlığı zamanında zayıf kulu Halepli Mevlevî Mehmed Oğlu Abdu'r-Rahmanın elleriyle nakşedilmiştir." İbrahim Hakkı Konyalı, *Yeni Transkripsiyonla Abideleri ve Kitabeleri ile Konya Tarihi*, ed. M. A. Orak ve A. Bektaş (Konya: Konya Büyükşehir Belediyesi, 2007), 235, 866 no.lu dipnot.]

24 Serpil Bağcı, "Osmanlı Mimarisinde Boyalı Nakışlar," *Osmanlı Uygarlığı*, ed. H. İnalcık ve G. Renda, 2 cilt (Ankara: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2003), 2:737–59.

25 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, elyazması F. 1423; Süheyl Ünver, *Fatih Devri Saray Nakışhanesi ve Baba Nakkaş Çalışmaları* (İstanbul: Kemal Matbaası, 1958).

26 Bu manzara sahnesinin tarihi hakkında yayınlarda çok çelişkili görüşler olmakla birlikte, Bağcı, sonradan defalarca yeniden boyanmış bu sahnenin orijinalinin, betimleme üslubu açısından II. Bayezid dönemine tarihlenebileceğini belirtmiştir. Son restorasyon çalışmaları da onun bu görüşünü destekler niteliktedir. Bkz. Bağcı, "Osmanlı Mimarisinde Boyalı Nakışlar," 741.



Şekil 4. Mevlânâ Türbesi, Konya, on üçüncü-on altıncı yüzyıllar, on altıncı yüzyılın başlarına ait boyalı nakışlarıyla mezar odasından görünüm (Fotoğraf: Zarifa Alikperova).

yıllarda, türbe külahının tonozunu taşıyan dört fil ayağının başlık kısımlarını örten geç dönem tabakaların altında, II. Bayezid dönemine ait olduğu anlaşılan, ırmaklar, ağaçlar ve kalelerden oluşan başka manzara sahneleri de ortaya çıkarılmıştır.[27]

I. Selim'in saltanatının ilk yılında külliyeye su getirilmiş ve avluya bir çeşme yaptırılmıştır.[28] 1565-66 tarihli yeri değiştirilmiş bir kitabeden, külliyenin I. Süleyman tarafından da destek gördüğü anlaşılır ancak gerçekleştirilen inşa faaliyetlerinin kapsamı belirtilmediğinden[29] sultanın hamiliğinin niteliği belirsizliğini korumaktadır. Semahane ve batı bitişiğindeki kubbeli mescit genellikle I. Süleyman'a atfedilir. Gerçekten de türbe, yaklaşık 1537 yılında yapılan bir resimde iki benzer kubbeli bölüm ve bir minareyle tasvir edilmiştir (Şekil 5).[30] Ancak dendrokronolojik analizler, semahanenin temelinden alınan ahşap örneklerini II. Selim dönemine (h. 1566-74), 1571 yılına tarihlemiştir.[31]

Kesin olarak bildiğimiz, Süleyman'ın 1559-60 yılında Mimar Sinan'a tekkenin hemen dışında bulunan ve Selimiye Camii olarak bilinen kubbeli camiyi inşa ettirdiğidir

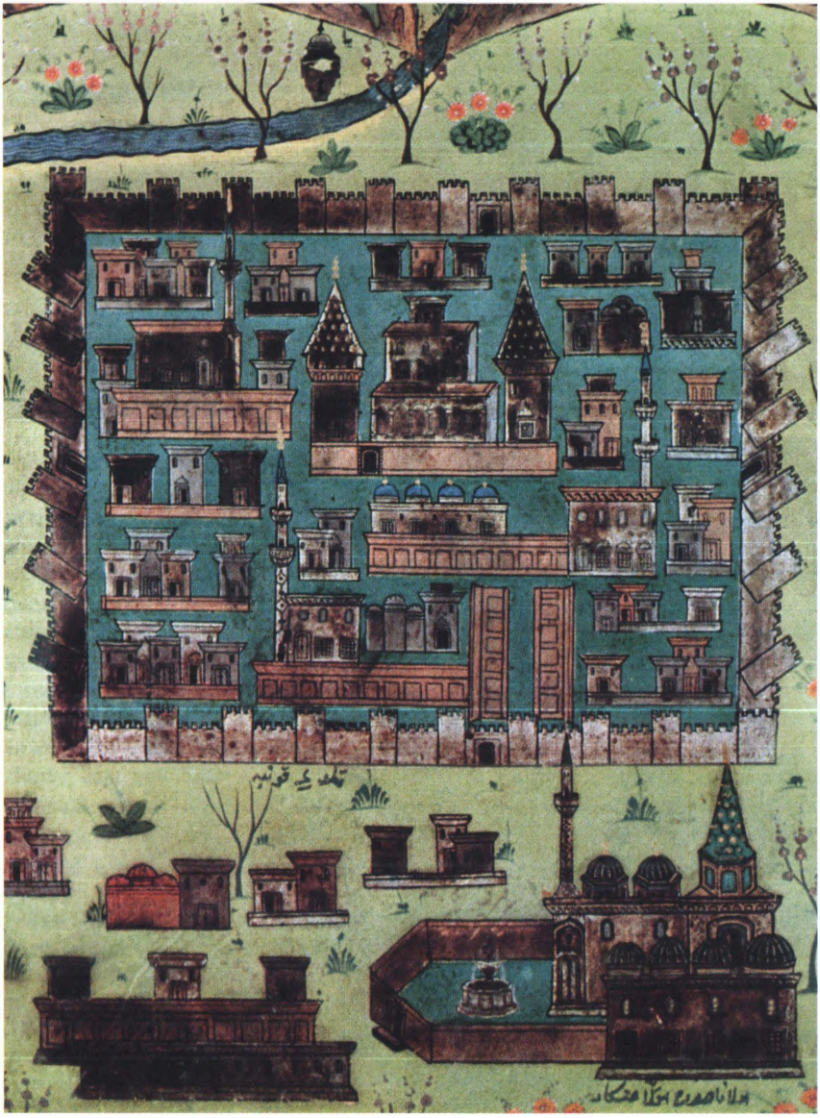
27 Ali Fuat Baysal ve Ayşe Zeyra Sayın, "Restorasyon Sonrası Kubbe-i Hadrâ Kalem İşleri Üzerine Bir Değerlendirme," *İSTEM İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musiki Dergisi* 33 (2019): 39-64.

28 Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya*, 646.

29 A.g.e., 649.

30 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, elyazması T 5964, 17a; tıpkıbasım, Naṣûḥü's-Silâhî (Maṭrâḳçî), *Beyân-ı Menâzil-i Sefer-i ʿIrâḳeyn-i Sulṭân Süleymân Ḫân*, ed. H. G. Yurdaydın (Ankara: TTK, 1976).

31 Karpuz, "Mevlânâ Külliyesi," 450.



Şekil 5. Alt sağ köşede Mevlânâ Türbesi ile Konya'dan bir görünüm, Matrakçı Nasuh'un *Beyân-i Menazil* adlı eserinden, 1537, İstanbul Ü iversitesi Kütüphanesi, elyazması T5964, yaprak 17a.

Şekil 6. Konya, Mevlânâ Türbesi (solda) ve Selimiye Camii, 1559-60 (sağda) (Fotoğraf: Ömer Tanoğlu).

(Şekil 6).[32] Türbe yapılarının hemen dışındaki alanı kaplayan caminin hizmetlilerinin ihtiyaçları türbenin vakıf gelirlerinden karşılanmıştır.[33] Süleyman bu anıtsal yapıyı, iki oğlu arasında gerçekleşen—veliahtı (II.) Selim'in, kardeşi Bayezid'i bozguna uğratmasıyla sonuçlanan—veraset savaşının sonrasında türbeye eklettirmiştir. Bu döneme ait ve muhtemelen Matrakçı Nasuh'un veziriazam Rüstem Paşa (ö. 1561) adına yazdığı bir vakayiname, olayların akışına menkıbevi bir tat katar: İki şehzade arasındaki savaş sırasında, Mevlânâ'nın türbesinin üzerinden bir toz bulutu yükselerek Bayezid ve askerlerinin üzerine iner ve onları kaosa sürükler.[34] Yazar, Selim'in zaferini Mevlânâ'nın himmetine yorar ve Bayezid'in, babasına itaatsizlik ettiği için bunu hak ettiğini iddia eder. Bu hikâye, Konya'daki Mevlevi topluluk tarafından üretilmiş ve yayılmış gibi görünmektedir; Mesnevîhan Derviş Mahmud tarafından 1590 yılında Mevlânâ'nın menakıbnamesine dahil edilecektir (Şekil 7).[35] Gerçekten de tekke, Konya'da vali olan Şehzade Selim'in tarafını tutan bir sosyal ağ içinde önemli bir rol oynamış olabilir. Selim 1566 yılında tahta çıktıktan sonra, türbe kompleksinin yanına şimdilerde mevcut olmayan bir imaret inşa ettirmiştir.[36] Bu imaretin idaresi türbeden bağımsız olsa da vakfiyesine göre, Konya kadısından gelen özel bir istek üzerine, oradaki Mevlevi dervişlerine belirli miktarda günlük yiyecek tahsis edilmiştir.[37] İlmiyenin bu yerel

32 Necipoğlu, *Age of Sinan*, 63.

33 Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya*, 534-35.

34 İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, elyazması T.2438, yaprak 292a. Ayrıca bkz. Necipoğlu, *Age of Sinan*, 63; Ludwig Forrer, *Die Osmanische Chronik des Rüstem Pascha* (Leipzig: Mayer & Müller, 1923), 195-96.

35 Derviş Mahmud, *Terceme-i Sevâḳıb-ı Menâḳıb*, New York Morgan Library, elyazması M.466, yaprak 130b-131b.

36 Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya*, 969-80.

37 A.g.e., 977; İbrahim Ateş, "Hz. Mevlânâ Dergâhı ile ilgili Vakıf ve Vakfiyeler," *IX. Vakıf Haftası Kitabı: Türk Vakıf Medeniyetinde Hz. Mevlânâ ve Mevlevîhânelerin Yeri ve Vakıf Eserlerde Yer Alan Türk-İslâm Sanatları*

Şekil 7. Konya'daki Mevlânâ Türbesi'nde Osmanlı şehzadelerinin savaşı, *Terceme-i Ṣevāḳıb-ı Menāḳıb* elyazmasından, 1590lar, The Morgan Library & Museum, New York, MS M.466, yaprak 131a.

temsilcisinin Mevleviler adına hanedan himayesini talep etmesi, dönemin müftüsü Ebu's-Su'ud Efendi'nin fetvasıyla tasdiklendiği üzere, Mevleviliğin Sünni İslam'a uygunluğunun kabul gördüğünü gösterir.

Vaktiyle Süleyman'ın inşa ettirdiği Selimiye Camii'nin önündeki alanla türbe yapılarını ayıran giriş kapısında yer alan, şimdilerdeyse türbe içinde sergilenen, 1584-85 tarihli bir kitabe, III. Murad'ın (h. 1574-95) baniliğinden söz eder.[38] Burada, olasılıkla külliyenin tüm batı kanadından bahsedilmektedir. Bu kanatta, avlunun kuzeybatı köşesini belirleyen L biçimli bir revağın ardında derviş hücreleri, bahsedilen giriş kapısı, sonradan yeniden yapılmıs olan meydan-ı şerif ve, güneybatı köşesinde, mutfak yer alır.

Osmanlı sultanları ve ricali, askeri seferler ya da idari görevleri esnasında türbeyi de ziyaret ederlerdi. İstanbul'dan imparatorluğun güneydoğu bölgelerine giden ana yol üzerinde yer aldığından elverişli bir konuma sahip olan türbe, aynı zamanda imparatorluğun büyük bir kısmında etki sahibi olan şeyhlere de ev sahipliği yapıyordu. Mevlevi dervişlerinin oluşturduğu sosyal ağ, Farsça şiir, musiki ve hat sanatındaki incelikli maharetlere verdikleri yüksek öneme uygun olarak, eğitimli çevreler arasında son derece etkiliydi. Osmanlı serdarı Lala Mustafa Paşa (ö. 1580), 1587 yılında Safevî cephesine giderken türbeyi ziyaret etmiş, musiki dinlemiş ve seferinin akıbetini, Mevlânâ'nın—zengince tezhip edilmiş birkaç kopya hâlinde türbede muhafaza edilen ve ayinlerde okutulan—Farsça Mesnevî'sinden rastgele açtığı bir sayfaya dayanarak öngörmüştür.[39] Bu sefere kâtip olarak katılan Mustafa Âli'nin (ö. 1600) bu sefere dair yazdığı ve bizzat resimlettiği *Nusretname*'nin resimlerinden birinde, elinde Mesnevî ile Lala Mustafa Paşa ve yanında müellif ve Mevlevi şeyhi, mezar odası ile semahane arasında otururken betimlenmişlerdir.[40] Bu resim, Mevlevilerin yalnızca kitap kültürüne duydukları köklü ilgiyi ve Fars şiirine verdikleri değeri değil, aynı zamanda on altıncı yüzyıl boyunca hiç kesintiye uğramadan devam eden Osmanlı himayesinin sebebi olan, düzen yanlısı tutumlarını da sergiler.

Karaman vilayetinin üç beylerbeyinin Mevlânâ'nınkinin yanıbaşındaki türbelere defnedilmiş olması, Osmanlı askeri ricalinin bu kurumla kurdukları yakın ilişkinin göstergesidir. Bu üç beylerbeyi, Baba Zünnun ayaklanmasını bastırırken ölen Hürrem Paşa (ö. 1526), II. Selim'in damadı olan ve Karaman beylerbeyliğinden sonra vezirlik de yapan Hasan Paşa (ö. 1573-74), ve Lala Mustafa Paşa'nın Safevî seferi sırasında müslüman olarak Osmanlı ordusuna katılan Gürcü Sinan Paşa'dır (ö. 1573-74).[41] Bir başka türbede

Seminerleri, ed. İ. Ateş, S. Bayram ve M. Narince (Ankara: VGM, 1992), 29-66, 34.

38 Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya*, 649-50.

39 Necipoğlu, *Age of Sinan*, 64, 66; Mustafa Eravcı, *Mustafa 'Âli's Nusret-nâme and Ottoman-Safavi Conflict* (Istanbul, 2011), 21; Mustafa Âli, *Nuṣretnâme*, Londra, British Library, elyazması Add. 22011, 34a-36a; Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi, elyazması H.1365, 36a.

40 Necipoğlu, *Age of Sinan*, 64, 66; Serpil Bağcı, Filiz Çağman, Günsel Renda ve Zeren Tanındı, *Osmanlı Resim Sanatı* (Ankara: TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2006), 166, 168.

41 Konyalı, *Abideleri ve Kitabeleri ile Konya*, 612-13, 616-19, 736-38.

ise, Kuyucu Murad Paşa'nın (ö. 1611) Karaman beylerbeyliği sırasında 1585-86 yılında ölen kızı yatmaktadır.[42] Mevlânâ'nın türbesi ve giriş holü, devlet ileri gelenleri tarafından kıymetli objeler, süslemeler ve bazı gümüş mefruşatla bezenmiştir: Güneydoğu Anadolu'da Maraş beylerbeyi olan Mahmud Paşa tarafından 1597-98 yıllarında, mezar odasını giriş holünden ayıran gümüş kafes ve kapı yaptırılmıştır. Giriş holünün avlu girişindeki gümüş kaplamalı kapı ise 1599-1600 yıllarında, eski veziriazam Sokollu Mehmed Paşa'nın (ö. 1579) oğlu vezir Hasan Paşa tarafından bağışlanmıştır.[43] Birçok ekabir de türbenin kütüphanesine kitap hibe etmiştir. Bunlar arasında veziriazam Rüstem Paşa tarafından bağışlanmış olan tezhipli üç Kur'an yazması yer alır. Rüstem Paşa, Mevlânâ'nın musahibi Şems-i Tebrîzî'nin Konya'daki türbesine de bir Kur'an yazması bağışlamıştır.[44]

Sonuç

Hem Şam'da hem de Konya'da, hanedanın üstlendiği mimari hamiliğin yerel Sünni Sufi toplulukların Osmanlı yanlısı tutumu ile yakından ilişkili olduğu görülür. Her iki örnekte de, sultanların hamiliği, türbe sahibi evliyanın öğretilerini tasdik eden fetvalarla meşrulaştırılmıştır. Bu iki faktör—ilişkili toplulukların Osmanlılara duyduğu sempati, ve akidelerinin Sünni İslam'a uygunluğunun onaylanmış olması—sultanların hamiliğini belli bir oranda cezbetmiş görünmektedir. Ancak bu ziyaret merkezlerinin hiçbiri, Osmanlıların doğudaki çağdaşlarının himayesi altında bulunan Sufi ziyaret merkezleri—mesela Safevîlerin Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî türbesi ya da Babürlülerin Muînüddîn Çiştî türbesi—kadar törensel önem kazanmamıştır.[45] Osmanlı hanedanıyla en yakın ilişki içinde olan ziyaret merkezi, belki çok da şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bir Sufi azizden ziyade bir şehide aitti. Bu, Muhammed Peygamber'in ensarından olan, ismi hadislerde geçen ve Muâviye bin Yezîd'in (ö. 683) İstanbul kuşatması sırasında öldüğü söylenen Ebû Eyyüb el-Ensârî'nin, Osmanlı'nın 1453 yılı İstanbul kuşatmasında yeniden keşfedilen mezarının olduğu yerdi.[46] Açıkça anakronik olan Osmanlı efsanelerine göre Ebû Eyyüb, 715-17 yıllarındaki Emevi kuşatması sırasında Ayasofya'da namaz kılan ilk Müslümanlardandı.[47] Şehrin fethi üzerine II. Mehmed,

42 A.g.e., 692-96.

43 A.g.e., 687-90.

44 Mevlânâ Müzesi, Konya, elyazmaları 2, 3, 5, 6; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ Müzesi Müzelik Yazma Kitaplar Kataloğu* (Ankara: TTK, 2003), 3-7.

45 Kishwar Rizvi, *The Safavid Dynastic Shrine: Architecture, Religion and Power in Early Modern Iran* (Londra: IB Tauris, 2010); Peter Mark Currie, *The Shrine and Cult of Mu'in al-Din Chishti of Ajmer* (Delhi: OUP, 1989); Syed Liyaqat Hussain Moini, *The Chishti Shrine of Ajmer: Pirs, Pilgrims, Practices* (Jaipur: Publication Scheme, 2004); Zeynep Yürekli, "Writing Down the Feats and Setting Up the Scene: Hagiographers and Architectural Patrons in the Age of Empires," *Sufism and Society: Arrangements of the Mystical in the Muslim World, 1200–1800*, ed. J. J. Curry ve E. S. Ohlander (Londra; New York: Routledge Sufi Series, 2012), 94-119, 96-97, 100-104.

46 Feray Coşkun, "Sanctifying Ottoman Istanbul: The Shrine of Abū Ayyūb al-Anṣārī" (Doktora tezi, Freie Universität Berlin, 2016).

47 Evliya Çelebi b. Derviş Mehemmed Zıllî, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi, 1. Kitap: Topkapı Sarayı Bağdat* 304

askerlerinin coşkusunu besleyen gazi anlatılarına hemen iki sembolik eylemle yanıt verdi: Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesi ve Ebû Eyyüb için bir külliye inşa edilmesi.[48] Dokuzuncu yüzyıldan on beşinci yüzyıla dek tarihlenen Arap kaynakları, Ebû Eyyüb'ün mezarının İstanbul surları yakınlarında olduğundan söz etse de[49] Osmanlı kaynakları, mezarın kuşatma sırasında, sultanın hocası olan Bayrami şeyhi Ak Şemseddin (ö. 1459) tarafından keşfedilinceye dek kayıp olduğu konusunda söz birliği içindedir.[50] Alana inşa edilen kompleks, Mehmed'in şehrin fethi sonrasında gerçekleştirdiği ilk mimari faaliyetlerden biriydi. Türbe, cami, aşevi, medrese ve hamamdan oluşan bu yapılardan geriye sağlıklı bir şekilde o döneme tarihlenebilecek hiçbir şey kalmamıştır.[51] Mehmed'in vakfiyesi dervişlerin iaşesini sağlamadığından, külliyenin herhangi bir tasavvufi unsuru var idiyse de ikincil bir önem taşımış gibi görünmektedir. Alana (bugün mevcut olmayan) bir Sufi dergahı inşa edilmiş ancak bu, ana vakfiyeye dahil edilmemiştir.[52] Bitişiğindeki tekkeden tamamen bağımsız olarak, 16. yüzyılın ikinci yarısında türbe Osmanlı hanedanına ilişkin törenlerde önemli bir rol oynamıştır. Yeni askeri seferler ya da tahta çıkma gibi özel sebeplerle gerçekleştirilen tören alaylarında, sultanlar türbeye ziyarette bulunmuş ve ardından kentteki atalarının mezarlarını ziyaret etmiştir.[53] Bu merasimler, hanedan mezarlarını türbeyle birleştiren hayali bir çizgi çizerek, hanedanı erken dönemlerdeki İslam şehitleriyle ilişkilendirmiştir. On yedinci yüzyıla gelindiğinde türbe sultanların kılıç kuşanma törenlerinin geleneksel mekânı hâline gelmiştir.[54]

Ebû Eyyüb'ünkine benzer erken dönem modern şehitlikler ile Sufi türbeleri arasındaki temel farklardan biri; ikincisinin etkisinin, hanedan tarafından yüceltilmeye ihtiyaç duymaksızın toplumun derinliklerine nüfuz etmesi ve bu etkinin müritlerin

Yazmasının Transkripsiyonu - Dizini, ed. O. Ş. Gökyay (İstanbul: YKY, 1996), 29-30. En eski Arap kaynakları, aslında Ebû Eyyüb'ün 668 yılındaki kuşatmadan kısa bir süre sonra öldüğünü aktarır. Bkz. Coşkun, *Sanctifying Ottoman Istanbul*, 35-38.

48 Bkz. Çiğdem Kafescioğlu, *Constantinopolis/Istanbul: Cultural Encounter, Imperial Vision and the Construction of the Ottoman Capital* (University Park, PA: PSUP, 2009), 45-51.

49 Hulusi Yavuz, "İslami Ziyaret Merkezi Olarak Eyüpsultan," *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla III. Eyüpsultan Sempozyumu: Tebliğler 28-30 Mayıs 1999* (İstanbul, Eyüp Belediyesi, 2000), 282-89, 284-85; E. Lévi-Provençal, J.H. Mordtmann, Cl. Huart, "Abū Ayyūb Ḵhālid b. Zayd b. Kulayb al-Nadjdjārī al-Anṣārī" *EI2*, 1:108; Abū al-Ḥasan ʿAlī b. Abī Bakr al-Harawī, *Guide des Lieux de Pèlerinage / Kitāb al-Ishārāt ilā Maʿrifat al-Ziyārāt*, ed. J. Sourdel-Thomine (Şam: Institut Français de Damas, 1953), 56.

50 Ali İhsan Yurt, *Akşemseddin [1390-1459]: Hayatı-Eserleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994); Asaf Halet Çelebi, *Divan Şi'rinde İstanbul (Antoloji)* (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti Yayınları, 1953), 27-28; Cevat Alparslan, *Akşemseddin Hazretleri Hayatı, Eserleri, Şiirleri ve Bolu Erenleri* (Ankara: Bolu Kalkınma ve Tanıtma Vakfı Ankara Şubesi, 1998), 45.

51 Necipoğlu, *Age of Sinan*, 83-84; *Kafescioğlu*, Constantinopolis/Istanbul, 47-48.

52 A.g.e., 46; *Fatih Mehmed II Vakfiyeleri* (Ankara: Vakıflar Umum Müdürlüğü, 1938), 9-11, 336-39.

53 Gülru Necipoğlu, "Dynastic Imprints on the Cityscape: The Collective Message of Imperial Funerary Mosque Complexes in Istanbul," *Cimetières et traditions funéraires dans le monde Islamique*, ed. J-L Bacqué-Grammont ve A. Tibet, 2 cilt (Ankara: TTK, 1996), 2:23-36; a.mlf., *The Age of Sinan*, 66-67; Nicolas Vatin, "Aux origines de pèlerinage à Eyüp des sultans ottomans," *Turcica* 27 (1995): 91-99.

54 Cemal Kafadar, "Eyüp'te Kılıç Kuşanma Törenleri," *Eyüp: Dün-Bugün Sempozyum 11-12 Aralık 1993* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1994), 50-61.

tefekkürü, ziyaret, efsane ve ilmi tartışma yollarıyla türbenin yakın çevresini kolaylıkla aşma eğilimi göstermesidir. Sufi türbeleri bir yandan uzak diyarlardan zairleri kendine çekerken, bir yandan da birbirine sıkı sıkıya bağlı topluluklar tarafından idame ettirilmiştir. Dolayısıyla bu türbelerin hamiliği, çift amaçlı bir politik araç olarak kullanılabiliyordu: hamiler bir yandan çeşitlilik gösteren çok geniş bir kitleye hitap ederken, bir yandan da daha sınırlı bir yerel kitleye belirli mesajlar verebiliyordu. Sufi ağlarının siyasallaştığı ve mezhep çatışmalarının sertleştiği böyle bir dönemde, bu mesajlar da oldukça siyasi olma eğilimindeydi. Örneğin, Süleyman 1543 yılında Safevîler'den Bağdat'ı aldıktan sonra, Şii Safevîler döneminde tahrip edilen, sembol hâline gelmiş iki geleneksel türbenin hamiliğini üstlenmiştir. Sufi şeyhi Abdülkādir-i Geylânî'nin (ö. 1166) türbe-camii yenilenmiştir.[55] Osmanlı'nın izlediği Hanefi fıkıh mezhebinin kurucusu olan Ebû Hanîfe'nin (ö. 767) türbesi ise onarılarak yanına bir cami ve imaret inşa edilmiştir. Külliyenin "sapkınların [burada Şiiler kastediliyor] kininden korunmak için kale gibi yüksek duvarlarla ve kulelerle çevrili" olduğunu belirten Nişancı Mehmed (ö. 1592), Süleyman'ın hamiliğinin altında yatan mezhepçi mesajın, mimari açıdan çarpıcı bir açıklıkla dışa vurulmuş olduğunu gösterir.[56] Bu ifade, dini ve siyasi açıdan böylesine duygu yüklü bir ortamda, sultanların dikkatle seçilmiş türbelere hamiliği yoluyla aktarılan ideolojik zafer ve akide doğruluğu (ortodoksi) mesajlarının gözden kaçmasının mümkün olmadığını onaylar niteliktedir.

55 Necipoğlu, *Age of Sinan*, 63; Nişancı, *Tārīḫ*, 299-300; Kara Çelebizade 'Abdü'l-'Aziz, *Süleymānnāme* (Kahire: Bulāḳ, 1248H/1832), 197.

56 Nişancı, *Tārīḫ*, 299.

YAZARLAR HAKKINDA

Ayşe Belgin-Henry Mimarlık lisans eğitiminin ardından Bizans çalışmaları konusunda uzmanlaştı. 2015 yılında, Urbana-Champaign Illinois Üniversitesi'nde başladığı "The Pilgrimage Center of St. Symeon the Younger: Designed by Angels, Supervised by a Saint, Constructed by Pilgrims" başlıklı doktora tezini tamamlamasının ardından, 2017 yılı itibarıyla Bilkent Üniversitesi, Mimarlık Bölümü'nde doktor öğretim görevlisi olarak çalışmaya başladı. Belli başlı bilimsel araştırma alanları arasında Antakya ve yakın çevresi in Geç Antik ve Ortaçağ dönemleri, Bizans mimarlığında kutsalın kurgulanması ve peyzaj çalışmaları öne çıkar. 2018 yılından beri Hatay Kozkalesi Projesi'nde proje direktörü olarak görev yapmaktadır.

Paolo Girardelli Boğaziçi Üniversitesi, Tarih Bölümü'nde profesördür. Geç Osmanlı İstanbul'undaki İtalyan mimarlar üzerine odaklanan doktorasını Napoli Üniversitesi'nde (1996) tamamladı. MIT Aga Khan Programı'nda bursiyer (2005-06); Ulusal Sanat Tarihi Enstitüsünde (Paris: INHA, 2013) chercheur invite (misafir araştırmacı); ANAMED'de Kıdemli Bursiyer (2015–16); İslam mimarisi ve mekânları üzerine seminer verdiği George Washington Üniversitesi ve UNC Chapel Hill'de misafir araştırmacı (2018–19) olarak bulundu. "Landscapes of the Eastern Question: Architecture and Identity in Galata, Pera, and the Bosphorus" başlığını taşıyan kitabı üzerinde çalışmaktadır.

Rachel Goshgarian Lafayette College, Tarih Bölümü'nde doçenttir. Patricia Blessing ile birlikte *Architecture and Landscape in Medieval Anatolia, 1100-1500* (Edinburgh: EUP, 2017) kitabının editörlüğünü üstlendi. Fütüvvet üzerine makaleler yazıp, yakın tarihte gerçekleşen *Armenia: Art, Religion and Trade in the Middle Ages* isimli serginin kataloğundaki (New York: MMA, New Haven ve Londra: YUP, 2018) iki bölümü kaleme aldı. *The City in Late Medieval Anatolia: Inter-faith Interactions and Urbanism in the Middle East* ismini taşıyan ilk kitabı 2020 yılında IB Tauris tarafından yayımlanacaktır.

Christina Maranci Tufts Üniversitesi, Arthur H. Dadian ve Ara Oztemel Ermeni Sanatı Kürsü Başkanı'dır. Yakın tarihte çıkan *The Art of Armenia* (Oxford: OUP, 2018) dahil, Ortaçağ Ermeni sanatı ve mimarisi üzerine üç kitap ve sekseni aşkın makale ve yazı kaleme aldı. 2015 yılında basılan kitabı *Vigilant Powers: Three Churches of Early Medieval Armenia* (Turnhout: Brepols), Amerika Ortaçağ Akademisi (MAA) tarafından Karen Gould Ödülü ve Ulusal Ermeni Çalışmaları ve Araştırmaları Birliği (NAASR) tarafından Sona Aronian Ödülü'ne layık görüldü. Mren Katedrali için yürüttüğü çalışmalar, katedralin 2015-17 yılları için Dünya Anıtlar Fonu izleme listesine alınmasıyla sonuçlandı.

Zeynep Oğuz Kursar lisans eğitimini Orta Doğu Teknik Üniversitesi Mimarlık Bölümü'nde, lisansüstü eğitimini Mimarlık Tarihi'nde tamamladı. Türkiye'de yer alan Yunan, Ermeni, Süryani ve Yahudi kültürel miras alanlarının araştırılması ve belgelenmesini hedefleyen projelerde ve arkeolojik kazılarda görev aldı. Şimdilerde Zagreb'te bulunan yazar, Zagreb Üniversitesi'nde İslam sanatı ve mimarisi üzerine dersler vermektedir. Ayrıca Harvard

Üniversitesi Sanat Tarihi ve Mimarlık Bölümü'nde, on dördüncü yüzyıl Bursa'sının erken dönem Osmanlı mimarisi ve kentsel gelişimine odaklanan doktora çalışmasını sürdürmektedir.

Robert Ousterhout Pennsylvania Üniversitesi Sanat Tarihi Bölümü'nde emeritus profesördür. Bizans mimarisinin önde gelen uzmanlarından olan yazarın araştırmaları, Doğu Akdeniz'in kaybolmakta olan kültürel mirasının belgelemesini ve yorumlanmasını hedefler. Saha araştırmaları Konstantinopolis, Trakya, Kapadokya ve Kudüs'teki Bizans mimarisi, anıtsal sanat ve kentleşme üzerine yoğunlaşmıştır. Yakın tarihte, *Visualizing Community: Art Material Culture, and Settlement in Byzantine Cappadocia* (Washington, DC: Dumbarton Oaks, 2017) ve *Eastern Medieval Architecture: the Building Traditions of Byzantium and Neighboring Lands* (Oxford: OUP, 2019) kitapları yayımlanmıştır.

A. Hilâl Uğurlu MEF Üniversitesi Mimarlık, Sanat ve Tasarım Bölümü'nde doçenttir. Osmanlı İstanbul'undaki selatin camileri ile şehir arasındaki mekânsal ve sosyopolitik ilişkilerdeki değişimi incelediği çalışmasının farklı aşamaları ANAMED, SALT Araştırma Fonu ve İstanbul Araştırma Enstitüsü tarafından desteklendi. 2017–18'de Oxford Üniversitesi, Khalili Araştırma Merkezinde Barakat Doktora Sonrası araştırmacısı idi. "*İhtilaller Çağında bir Müceddid Sultan: III.Selim (h. 1789–1807) Devrinde Siyaset, Sanat ve Mimari Hamilik*" projesiyle Barakat Trust 2018–19 Büyük Ödül'üne layık görüldü. Araştırma alanları, geç Osmanlı İstanbul'u; sosyokültürel tarih; siyaset, hamilik ve törenler arasındaki ilişkiler üzerine odaklanmaktadır.

Suzan Yalman Koç Üniversitesi Arkeoloji ve Sanat Tarihi Bölümü'nde ders veren yazarın uzmanlık alanı Ortaçağ İslam sanatı ve mimarisidir. Harvard Üniversitesi'nde başladığı ve şimdilerde yayına hazırladığı "Building the Sultanate of Rum: Memory, Urbanism and Mysticism in the Architectural Patronage of Sultan 'Ala al-Din Kayqubad (r. 1220-37)" başlıklı doktora tezini 2011 yılında tamamladı. Araştırma alanları, geçmiş algısı, antikite merakı ve müşterek kutsal mekânlar üzerine odaklanır. Yakın tarihte, Ivana Jevtić ile birlikte *Devşirme Malzemenin (Spolia) Yeniden Doğuşu: Antikçağ'dan Osmanlı'ya Anadolu'da Objelerin, Materyallerin ve Mekanların Sonraki Yaşamları* (İstanbul: ANAMED, 2018) kitabının editörlüğünü üstlenmiştir.

Zeynep Yürekli Oxford Üniversitesi'nde İslam sanatı tarihi ve mimarisi doçentidir. Uzmanlık alanı geç Ortaçağ ile erken modern çağ mimarisi ve resimli elyazmalarıdır. Çalışmalarında, materyal kültür ile Türkçe, Farsça ve Arapça kaynakların metinsel incelemeleri i bir araya getirir. Osmanlı'nın görsel ve mimari kültürüne odaklanan pek çok makalenin yanı sıra, *Architecture and Hagiography in the Ottoman Empire: The Politics of Bektashi Shrines in the Classical Age* başlıklı kitabın yazarıdır. Son yıllarda aziz kültleri, resimli tarihler, tarih yazımı ve menakıbnameler üzerine araştırmalar yapmaktadır.

DİZİN

A

Abbasi(ler) 131
Abdal Musa 80
Abdurrahman bin Muhammed, emir 166
Abdurrahman Câmî, şair 165
Abdülhamid I, padişah 105, 113, 116
Abdülhamid II, padişah 73, 105, 160
Abdülkâdir-i Geylânî 175
Abdülmecid, padişah 42, 116
Agat'angeghos, yazar 20
Aghdsk' 30
Aght'amar. *Bkz.* Akdamar Adası
Ağrı Dağı 5, 20–21
Ahmed I, padişah 116
Ahmed III, padişah 116
Ahmed, Shahab 4, 133
Ahmedî, şair 85
Ainos. *Bkz.* Enez
Ak Şemseddin, şeyh 174
Akdamar Adası 31
Akhuryan Irmağı. *Bkz.* Arpaçay
Akşehir 166
Alâeddin Ali Bey, hükümdar 166
Alâeddin Keykubad, hükümdar 11, 81, 120, 123–125, 137
Alanya 124
Albo pittorico 47
Alemüddin Kayser, emir 166
Alexios Komnenos, imparator 96, 98
Alpi, Frédéric 57, 60
Anadolu. *Bkz.* Diyâr-ı Rûm
Anadolu Abdalları 74
Anastasios, piskopos 58
Andreas, aziz 90–91
Ani 23–25, 30
Anthemius, mimar 98
Antiokheia (Antakya) 9, 51–53, 56–66, 145, 151
Apamea 62
Aragon Krallığı 12, 142, 144, 148–149
Arap(lar) 39, 94, 108–110, 119, 147, 163, 165, 173–174
Aristoteles 101, 119, 132
Arpaçay. *Bkz.* Akhuryan
Artuk, İbrahim 124
Ashâb-ı Kehf (Tr. Yedi Uyurlar) 5, 139
Asi, nehir 66
Aşıkpaşazade 70, 73–74, 77, 81, 159
Augustinus, aziz 132
Avignon 146
Avrasya 159
Avrupa 38–39, 104, 108, 110, 114, 132, 144–145
Ayasofya 7, 10, 81, 96–101, 103, 110, 173–174
Ayaş 145–146, 148
Ayverdi, Ekrem Hakkı 70, 72, 74
Aziz Pavlus Kuyusu 5

B

Baba İlyas 74
Baba Nakkaş 167
Babaî isyanı 69
Bağdat 147, 175
Bahâeddin Veled 166
bailo 146
Baldovin, John 97–98
Balkan(lar) 6
Barbara, azize 142
Bardakçı Baba 6–7
Basil 124–125
Bassett, Sarah 90–92
Bayezid I, padişah 79, 82
Bayezid II, padişah 166–168, 170
Bayrami(lik) 174
Bektaşi(lik) 69, 115
Bedreddin Tebrizî 166
Bethania 101–102
Beyşehir Gölü 120, 127
Beytlehem 89, 101–102
Beytullah 139
Bilecik 9, 70, 76
Bitinya(lı) 68
Bizans İmparatorluğu 51, 159
Bizans(lılar) 10–11, 79, 86, 104, 124, 148, 157
Blakhernai 91, 95–96, 98
Boğaz (İstanbul) 38, 94
Bonkowski, Charles 85
Breviarium 156–157
Bursa 9–10, 67–69, 73, 76–83, 85–87, 115, 167

C

Calzolari, Valentina 144, 147–150, 154, 157
Cambiaso, rahip 42, 44, 46–47
Canals, Olives 141–142, 156
Cassas, Louis François 82–83
Cebrail 28–29, 133, 135
Celaleddin Rûmi 115, 127, 161, 166
Cem Sultan 79, 166
centenaria 62
Clemens V, papa 146
Coates-Stephens, Robert 64
Colbert, Stephen 102
Colluthus, aziz 94
Constantinus I, imparator 10, 43, 90, 92, 98
Conybeare, Frederick
Cornwallis 19–21, 26
Corbin, Henry 135, 137
Coulon, Damien 148
Covels, John 82
Cuinet, Vital 86

Ç

Çaldıran Savaşı 161
Çatalca 116
Çırağan Sarayı 38–39
Çirmen Savaşı 83
Çivizade, şeyhülislâm 161

D

Dagron, Gilbert 100
Dalmaçya 82
Daniel, rahip 19-20, 26, 28-30, 51, 56, 59-60, 145
Dânişmendliler 146
Daphne 59, 62
Davis, Stephen 150
Davud, peygamber 79, 81, 161
Dâvûd-i Kayserî 164-165
Davul Manastırı 81
Denys, piskopos 58
Devvânî 132
Digor, nehir 18, 30
Diyâr-ı Rûm 131
Dominiken kilisesi 39
Domninos, piskopos 58, 65
Düzoğlu ailesi 37

E

Eastmond, Antony 149
Ebû Eyyüb el-Ensârî. *Bkz.* Eyüp Sultan
Ebû Hanîfe 175
Ebu's-Su'ud, şeyhülislam 161, 172
Eçmiadzin 154-155
Ede Balı, şeyh 69-74, 76, 105, 159-160
Edirne 77, 116
Efes 5
Eflâki, yazar 127, 163, 166
Eflâtun. *Bkz.* Platon
Egeria 3, 5
Eğri 116
Eirene, imparatoriçe 77
ekklesia 100
Ekümenik Konsil 93-94
el-Herevî. *Bkz.* Ali bin Ebû Bekir el-Herevî
el-Melikü'z-Zâhir Gazi, hükümdar 131
Eliade, Mircea 4, 103
Elmadağ 49
Emir Sultan 115
Enez 81
Enfant Jésus Kilisesi 45
Ephraimios, piskopos 9, 58-66
Erdebil 160
Ermeni(ler) 8, 12, 17, 19-24, 29-31, 34-35, 37-39, 45, 141-150, 154-155, 158, 166
Ermenistan 8, 18, 20-21, 155
Eş'arilik (Eş'ari kelamı) 108
Euphemia, azize 10, 93-96
Euphrasios, piskopos 58
Eusebius 92
Evliya Çelebi 78, 80, 85-86, 107, 123, 173
Eyice, Semavi 119, 123
Eyüp Sultan 11-12, 110-113, 115
Eyyûbi(ler) 132

F

Fârâbî 132
Fâtımî(ler) 135, 139
Fenari İsa Camii 82
Fergusson, James 38
Feridun, şah 136
fetva, 161, 165, 172-173
Findikyan, Daniel 19-20, 29
Fossati, Gaspare 39-40, 42, 47
Fossati, Giuseppe 42
Fransız 35, 37, 39, 42, 46-47, 82, 86, 111, 117
Fransisken 35, 39

G

Galata 34-35, 39-42, 44-45, 48, 146
Galatasaray 45
Gayane, azize 154-155
gazi 6, 9, 70, 73-74, 79-80, 113, 139, 159-160, 174
Genç Aziz Simeon 9, 51-52, 55-60, 62, 64-66
George, aziz 5, 108, 124, 142
Germanus 61-62
Germiyanoğulları 75
Geyikli Baba 74-76
Geyve 70, 74
Gıyâseddin Keyhüsrev, hükümdar 124
Gindaroupolis 57
Giuseppe Roncalli 49
Golgota 20, 22
Göbeklitepe 5
Grabar, Oleg 139
Greenwood, Timothy 29
Gregorios, piskopos 58
Gürcü 29, 147, 166, 172
Gürcü Hatun 166

H

Habsburg(lar) 35, 37, 39, 42
Hac 3, 5, 9-14, 51, 53, 55-56, 60, 63, 66, 72, 74, 87, 94, 109, 114, 117, 119, 124-125, 130, 138-139, 145, 152
Hacı Bayram Veli 115
Hacı Hasan 76
Haçlı Seferi 94, 145
Haçlı(lar) 94, 135, 144-145
Halep 131-132, 161
Haliç 34, 39-40, 94, 107
halife(lik) 106, 114, 163
Hamilton, William J. 79, 81
Hanbeli 114, 163-164
Hanefi(ler) 108, 114, 175
Harran 3-5
Hasan Paşa, vezir 172-173
Hasköy 107
Hasluck, Frederick William 14, 86, 119, 127, 130, 139
ḥarameyn eş-şerifeyn. *Bkz.* Mekke; Medine
Havariler 10-11, 22, 90-91, 97, 102
Hetum I, hükümdar 146
Hetum II, hükümdar 146-147
Hıristiyanlar 39, 74, 124-125, 138, 150, 152

Hıristiyanlık 3-4, 14, 17, 89, 140, 145, 150, 153
Hırka-i Saadet 116
Hırka-i Şerif 116-117
Hicaz 111, 114, 161
hierofani 4
hierotopi 103
Hillenbrand, Carole 136
Hillérau, Julien-Marie, başpiskopos 9, 33-34
Hipodrom 93-94
Hoca Sâdeddin Efendi, şeyhülislam 116
Hodegetria Kilisesi 95
Holy Trinity Kilisesi 45
Hoḥomos Manastırı 24-25
Hripsime, aziz 154
hünkar kasrı 107, 112
hünkar mahfili 112
Hürrem Paşa 172
Hüsrev, şah 61-62, 64

I

Isabel, Kral Jaime'nin kızı 148-149
Isidorus, mimar 98
Iustinianus I, imparator 61-62, 98-99

İ

İbn Battuta 78
İbn Bibi 126, 132, 137
İbn Miskeveyh 132
İbn Sâid 125-127
İbn Sînâ 132
İbnü'l-Arabî 12, 108, 161-165
İbrahim, peygamber 3-4, 73, 79, 114, 123-124, 127, 166, 170
İkonakırıcılık 94
İkonium 11, 119-120, 123, 150-151. *Ayrıca bkz.* Konya
İlhanlılar 68-69
ilmiye 160-161, 165
İmadüddin Ebu Bekir, melik 131
İncil,
Daniel 26, 28-30
Efesliler 22, 28
Eyüp 23-25
Hagay 23, 25, 28, 30
Hezekiel 22-23
Korintliler 23-24
Matta 22-24, 26, 28
Mezmurlar 21, 23, 28
Özdeyişler 23-25
Petrus 26, 28, 30
Yeşaya 23, 25, 28
Zekeriya 23
İngiliz 14, 86, 117
İngiltere 42, 113
İoannis Chrysostomos, aziz 47
İoannis Doukas Vatatzes III, imparator 77
İoannis Komnenos II, imparator 96
İoannis Prodromos 82
İran 68, 112, 133, 136-137, 160-161, 173
İsa 22, 28, 35, 46-47, 56, 82, 89, 93, 96, 98, 100-102, 127, 135, 151, 155
İskendername (Ahmedî) 85
İslam(i) 6, 11, 14, 35, 68, 86, 105, 108, 110, 117, 119, 132, 136-137, 159, 164, 174
İsmail I, şah 161
İstanbul 6-7, 9, 12, 33, 35, 37, 40, 42-43, 45, 47-49, 51, 67, 69, 82, 86, 90, 106-107, 109-112, 116-117, 127, 159-160, 172-174
İzmir 35, 37, 67, 86, 115
İznik 44, 76, 81, 164
İzzeddin Keykâvus, hükümdar 124

J

Jaime II, kral 142, 148, 150
Johannes XXIII, papa. *Bkz.* Giuseppe Roncalli
Johnson, Scott 102, 144

K

Kâbe 139
Kafkasya 24, 147
Kahire 163, 165, 175
Kaldellis, Anthony 98
Kapadokya 5
Kaplıca (Çekirge) 82-83, 85-87
Karadeniz 106
Karaköy 37-38, 45
Karamannâme (Şikari) 166
Karamanoğulları 166
Kariye Müzesi 95
Karmirvank, manastır 23-24
Kasımpaşa 107
Katalan(lar) 145, 148
Katalonya 12, 141
katholikon 77, 79, 87
Katolik kilisesi 34
Katolik(ler) 39, 47
Kemalpaşazade, şeyhülislam 161, 165
Kerbela 112
Keyhüsrev. *Bkz.* Gıyâseddin Keyhüsrev
Keykâvus. *Bkz.* İzzeddin Keykâvus
Khalkedon 10, 56-57, 61, 93-94, 155
Khalkedon Konsili 10, 155
Khalkedoncu(lar) 56, 60
Khalkoprateia Kilisesi 91
Khtskonk, manastır 17-18,30
Kıbrıs 148
Kılıçarslan II, hükümdar 132-138
Kırım 106-107, 117
Kırşehir 115
Kilikya, krallık 12, 141-149, 157, 166
Kindî 132
Konrad von Wittelsbach, kardinal 146
Konstantinopolis 10-12, 19, 51, 59, 62, 64, 82, 89-91, 93, 95, 97-104

Konya 7, 11, 77, 119-127, 130, 132-140, 150, 161, 166-173
Korykos 145
Kosova 82, 85
Kostof, Spiro 33, 48
Kömürcüyan, Eremya 107
Köprülü, Mehmed Fuad 136
Ktesiphon 64
Kudüs 10, 21, 25, 28-29, 55, 89, 91, 94, 99-103, 124, 139, 161
Kur'an 116, 126, 135, 138, 164, 173
Kutsal Ahit Sandığı 26
kutsal emanetler 116
Kutsal Havariler Kilisesi 10-11, 90-91, 97, 102
Kutsal Ruh, katedral 26, 44, 49, 104
Kutsal Topraklar 103, 117, 143, 145
Kuyucu Murad Paşa 173

L

Laborde, Léon de 126
Lala Mustafa Paşa 172
Larende (Karaman) 115
Latin(ler) 9, 33, 37, 127, 144-146
Laurecisque, Pierre, architect 42
Lazaristler 45
Leo III, imparator 92
Levant Şirketi 86
Levanten 44, 47
Levon I, kral 145-146, 149
Lidov, Alexei 4-5, 10, 89, 103
Lips Manastırı 82
locus sanctus (çoğul *loca sancta*) 7, 13, 124, 140
Luka, aziz 91, 95

M

Maçin Savaşı 108
Magdalino, Paul 101
Mahmud II, padişah 108
Mahmud Paşa 173
makam. *Ayrıca bkz.* türbe 6, 114, 123, 161
Malhun 69-71, 73, 159
Mal Hatun (Mal Hatun) 69-70
Mâlik bin Enes türbesi 114
Maliki(lik) 108, 114
Mâlule 144, 152
mandylion 101
Mango, Cyril 53, 63
Marinos, azize 57
Martha, azize 52, 54-55, 58, 66
martyrium 93-94, 147
Matrakçı Nasuh 169-170
Mauri, Pier Battista, başpiskopos 40, 48
mazhar kelimat-ı Allah 133, 135, 138
Medine 105, 114-115, 117, 161, 163
Megas, piskopos 62
Mehmed II, padişah 11, 68, 81, 94-95, 106-111, 113, 159-160, 166, 173-174
Mehmed III, padişah 116
Mekhitar, rahip 37
Mekhitarist(ler) 19-20, 39, 45
Mekke 105, 114, 139, 161, 163
Memlükler 146, 163
Meriç, nehir 83
Meryem 91, 95-96, 98, 102, 135, 152
Mevlâna 122
Mevlevi(lik) 166, 170, 172
Mısır 68, 86, 94, 108, 111-113, 117, 133, 137, 141, 144, 150, 153-154, 161, 165
miafizit 56
Michelini G., mimar 49
Mihrimah Sultan 111
Mikail VIII, imparator 82
Mimar Sinan 168
Mimaran-ı Hassa Teşkilatı 115
Misya 68
Moğol(lar) 67-68, 81, 87, 146-147, 159-160
Mora 159
Mren Kilisesi 30
Mucizeler Dağı. *Ayrıca bkz.* Samandağ 9, 13, 51-53, 56-58, 61-63, 66
Muhammed bin Abdülvehhâb 108-109
Muhammed bin Suud 109
Muhammed, peygamber 69, 106, 108-109, 112, 115-116, 163, 166, 173
Muîniddîn Çiştî 173
Murad I, padişah 71, 78, 82-87
Murad III, padişah 172
Musa, peygamber 20, 79-80, 103, 108, 127
Musevilik 132
Mussabini, piskopos 47
Mustafa Âli, yazar 172
Mustafa II, padişah 116
Mustafa IV, padişah 115
Münib Efendi 111

N

Nasıra 101-102
Nasîrüddin Tûsî 132
Nemrut Dağı 5
Neoplatoncu(luk) 98-99
Nesturi(ler) 93
Nicolas du Roys 150
Nikaia. *Ayrıca bkz.* İznik 44, 76
Nikolaos Mesarites 101-102
Nişancı Mehmed 175
Nizam-ı Cedid 108, 113

O

oikoumene 102
Okçular Tekkesi 106-107
Okmeydanı 106-107
Orhan Bey 67, 70, 71, 72, 74, 76-77, 79, 160, 164
Orta Asya 68, 160
Ortodoks(lar) 34-35, 37-38, 44-45, 47, 64, 90, 94, 103
Oshin, kral 141, 143, 148-149
Osman Bey 9, 67, 70, 73, 77, 79, 82-83, 87, 159
Osmanlı İmparatorluğu 35, 81, 106, 110, 121, 134, 165
Osmanlı(lar) 11-12, 68, 76, 106, 109, 114, 116, 138, 159, 164

P

Paleologos, hanedanlık 82
palladium 96
Pancaldi. *Bkz.* Pangaltı
Pangaltı 42, 44
Pantokrator Manastırı 96
Paris Evrensel Sergisi 47
Parvillé, Léon 47
Pavlus, aziz 5-6, 12, 22, 24, 30, 97, 100, 141, 144, 150-151, 153-155
Peacock, Andrew 136
Pera 34-42, 44, 46-49
Pers(ler) 57, 61
Petros, piskopos 57
Petrus 26, 28, 30
Pharos, şapel 10, 101-102
Photius, patrik 96
Platon (Eflâtun) 11, 13, 119-120, 123-125, 127, 130, 132-133, 137-140
Plethon, Gemistos 132
Plotinos 132
Prokopios 61, 63-64, 98-99
Prusa. *Bkz.* Bursa

Q

Qal'at Sem'an' 9

R

Ramsay, William 103
Ranciére, Jacques, 48
Rapti, Ioanna 154
Ratcliffe, Rosie 153
Ridaniye Savaşı 161
Rituale Armenorum 19-22, 26-27, 29
ritüel(ler) 7, 10-12, 19, 27, 35, 37, 81, 86-87, 90, 97, 99, 125
Roma 10, 37, 43-44, 47, 52, 62, 89-91, 94, 100, 103, 146, 148-149
Romanos Lekapenos 96, 101-102
Roncalli, Giuseppe 49
rölik(ler) 10, 13, 96, 142, 145, 148-149
Rum 34, 38-39, 44-45, 80, 120, 131, 135-137, 140
Rûmi. *Bkz.* Celaleddin Rûmi
Rusya 42, 106, 113
Rükneddin Süleyman Şah 131, 136-137
Rüstem Paşa, vezir 170, 173

S

Safevî(ler) 12, 159-161, 163, 172-173, 175
Salih, mimar 115
Samandağ 9, 51
San Lazzaro, Ermeni Katolik manastırı 37
Santa Maria Draperis, kilise 39-40, 46
Santa Maria Maggiore, kilise 43
Santukhd, azize 154
Sardi, başpiskopos 49
Sarı Saltuk 5-6
Sattler, Hubert 33-34
Selahaddin Eyyûbî 131-132
Selâniki Mustafa Efendi 106-107
Selçuklular,
  Anadolu 5-8, 12, 14-15, 67-69, 74, 86, 106, 120, 125-126, 131, 133, 135-138, 145, 147, 150-151, 159, 161, 165-166, 173
  İran 68, 112, 133, 136-137, 160-161, 173
Seleucia Pieria 52, 57-62, 65-66
Selim I, padişah 12, 116, 161, 163, 165, 168
Selim III, padişah 11, 105-113, 115-117
Seyyid Gazi 6, 80
Seyyid Mahmûd-ı Hayrânî 166
Shukurov, Rustam 124-125
Silifke 142, 151-152
Sille 11, 120, 127-128, 130
Silpius Dağı 57
Sina 101-102
Sinan Paşa 172
Slav Thomas 96
Smbat, prens 147
Smith, Jonathan 10, 17, 79-80, 90, 97, 102-103
Smyrna. *Ayrıca bkz.* İzmir 86
Sokollu Mehmed Paşa 173
Söğüt 72-73, 77
spolia 17, 64, 74, 91, 126
St. Antoine Kilisesi 35
St. Benoit, okul 45
St. Esprit Kilisesi 43, 45-46
St. Georg Kilisesi 45
St. Peter Kilisesi 41
Stathakopoulos, Dionysios 64, 149
Staurin. *Bkz.* Silpius Dağı
Step'anos Siwnets'i (Sünikli Sdepanos) 19-20
stylitizm 51, 59
Sufi 9, 12, 68-69, 85, 108, 115, 131, 133, 135, 159-160, 165, 173-175
Sultaniye 69
Surp Sargis Kilisesi 18, 30
Suriye 68, 131, 133, 135, 139, 144, 152, 161, 163, 165
Surp Hisus Pırgiç Kilisesi 37-38
Suudoğlu 112
Sühreverdî,
  Elvâhu'l-İmâdiyye 136
  Hikmetü'l-işrâk 132, 135, 137
  İşrâk Felsefesi 132
  İşrâkıyye 132
  Risâle Âvâz-ı Per-i Cebrâil (Cebrail'in Kanat Sesi) 133
Sühreverdiyye, tarikat 131-132
Süleyman I, padişah 70, 105, 163, 168
Süleyman, peygamber 5-6, 23, 25-26, 29, 70, 99-100, 103, 105-106, 111, 131-132, 136-137, 163-164, 166, 168, 170, 172, 175
  Tapınağı 5, 25-26, 29, 99-100, 103

Ş

Şafii 108, 114
Şahkulu İskelesi 107
Şâhnâme 11, 119, 126,

136-138
Şam 161-165, 173-174
şehit(ler) 6, 85, 91, 93, 100, 110, 144-145, 151, 153
şehitlik 12, 174
Şems-i Tebrizî 173
Şeybanî(ler) 160
Şeyh Safiyyüddîn-i Erdebîlî 173
Şikârî, yazar 166

T

Taberiye 101-102
Taif 114
Tanzimat 44
Tarragona 12, 141-143, 148-149, 156-158
Tarsia, dragoman 40-41
Taves, Ann 103
Tebriz 68, 147
Tekinalp, Macit 77-78, 82, 124
Têr-Vardanyan, Gēorg 19-22, 25-26, 28
Texier, Charles 80-82, 122-123
Thekla, azize 12, 130, 141-145, 147-158
Theodora, imparatoriçe 82
Theotokos 95, 98
Thomson, Robert 19
Timotheos, aziz 91
Tingiroğlu, aile 37
Topkapı Sarayı 81, 116
T'oros, katip 147
Trdat, kral 20, 23
Tretyakov Galerisi Moskova 100
Tuğra 111
türbe 6-7, 67, 69-70, 72, 74-83, 85-87, 110, 115, 123, 138, 160, 166, 168, 170, 172-175
Türk-Moğol 67-68, 81, 87, 159-160
Türk(ler) 5, 47, 67-68, 74, 81, 86-87, 107, 124-125, 115, 136, 159-160, 170
typikon 96

U

ulema 108, 160
Ulusoy, Ahmed Tevhid 79
Urartu 17

Ü

Ürdün 20
Üsküdar 114

V

vakfiye 71, 74, 79, 83
Vefaî 69, 74
Vehhâbî(ler) 108-109, 112, 114-115, 117
Venedik 19-21, 35, 37, 146
Venedikli(ler) 147
Vladimir, prens 51, 99

X

Ximeno de Luna, başpiskopos 143

Y

Yahudi(ler) 22, 35, 57, 103, 147
Yaşlı Aziz Simeon 51, 53
Yazılıkaya 5
Yedi Uyurlar 5, 139. *Ayrıca bkz.* Ashâb-ı Kehf
Yeniçeri Ocağı 115
Yesarizade Mustafa İzzet Efendi 111
Yovhannēs Ōdznets'i'ye (Odzunlu Hovhannes) 19

Z

zaviye 10, 67-72, 74, 76-77, 83-84, 87
Zerubbabil 25-26, 29
Zeyd bin Hattab 109
Zion
Zvart'nots' Kilisesi 27

9 786057 685131

AYŞE BELGİN-HENRY
PAOLO GIRARDELLI
RACHEL GOSHGARIAN
CHRISTINA MARANCI
ZEYNEP OĞUZ KURSAR
ROBERT OUSTERHOUT
A. HİLÂL UĞURLU
SUZAN YALMAN
ZEYNEP YÜREKLİ